الجمهوريـة الجزائريـة الديمقراطيـة الشعبيـة
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهــران - أحمد بن بلة 1

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية قسم الحضارة الإسلامية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة والدراسات القرآنية
موسومة بـ:

تأويل النص القرآني عند ابن عربي من خلال تفسيره

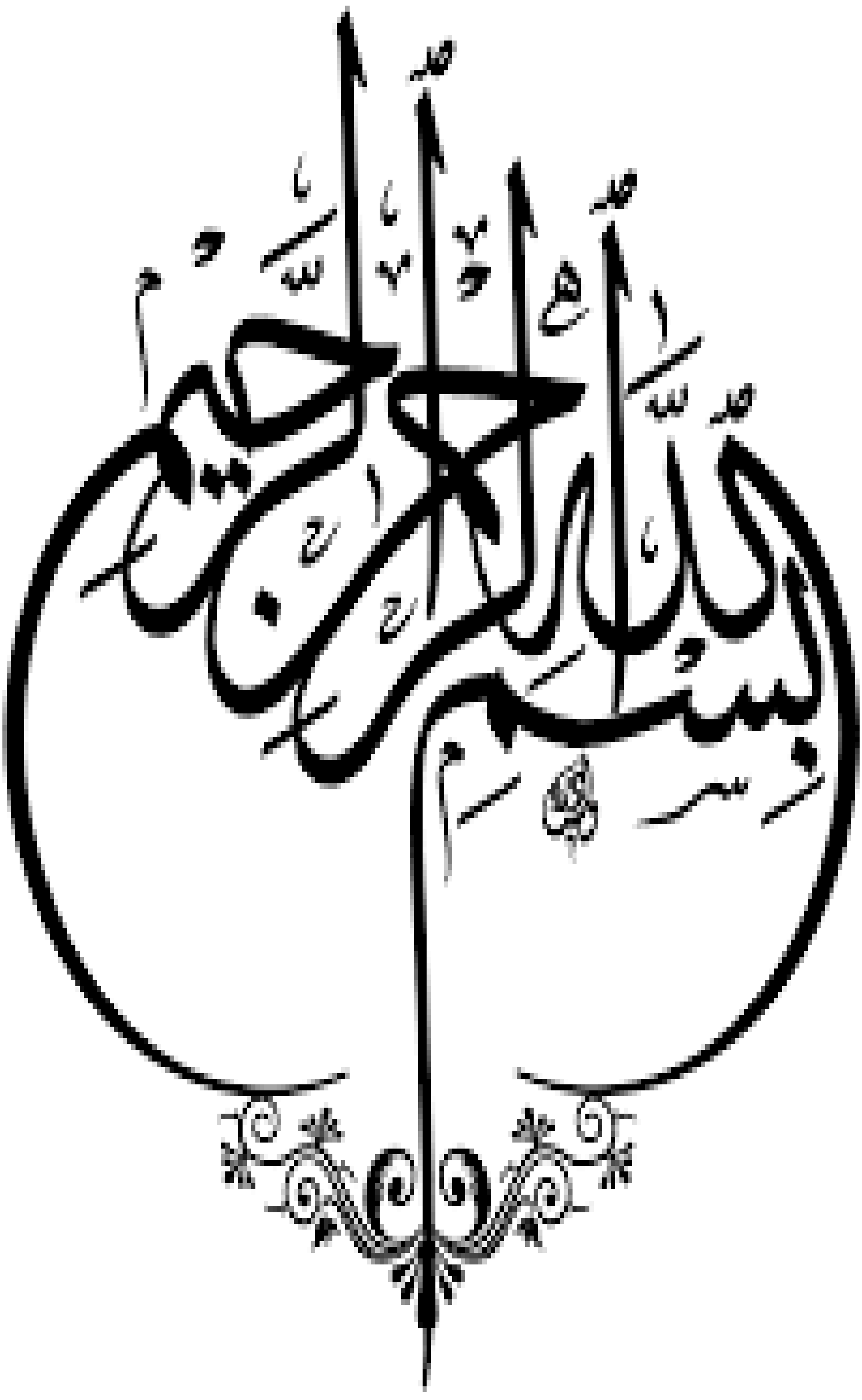
إعداد الطالبة : *إشراف الأستاذ الدكتور* :
موصدق خديجة السيدة عومر سلطاني الجيلالي.

لجنة المناقشة:

- أد. زعراط محمد..........................أستاذ.............جامعة وهران..........................رئيسا
- أد. سلطاني الجيلالي.......................أستاذ..............جامعة وهران..........................مقررا
- أد. دوب رابح..............................أستاذ..............جامعة قسنطينة...................مناقشا
- أد. كروم بومدين.........................أستاذ..............جامعة تلمسان.........................مناقشا
- أد. صدار نور الدين...............أستاذ...........جامعة معسكر.......................مناقشا
- د. بن نعمية عبد الغفار...........أستاذ...........جامعة وهران.........................مناقشا

السنة الجامعية: 1438-1439ه/ 2017- 2018م




بسم الله الرحمن الرحيم

قبــس

" الصدق: صفة جامعة للشرف، عليه دلت المعجزات كلها فلزم الصدق أيها السالك، ترى العجب العجاب، أخل مع الله سبحانه وتعالى أسبوعا واحدا،
بل أقل من ذلك، لولا أن أتألى على الله عزّ وجلّ، لحلفت أنّه يجعل الطيرّ تظلك، والوحش تصلي خلفك، ويخرج منك نور يضيء من المشرق والمغرب"

ابن عربي

" لولا الكثائف ما علمت اللطائف"
" ولولا آثارها ما ظهر منارها "
"ومن خبت ناره، انهدّ مناره"

عبد القادر الجيلاني

شكـر

قال ابن عربي: "فلّما أراد الله أن يسري بي ليريني من آياته في أسمائه من أسمائي، وهو حظ ميراثنا من الإسراء، أزالني عن مكاني وعرج بي على براق إمكاني، فزّج بي في أركاني، فلم أر أرضا تصحبني...فحصّلت في هذا الإسرّاء الأسماء كلها، فما كانت رحلتي إلاّ فيّ..."

فلك إلهي شكرا موصولا على رحلاتي

يقول ابن عربي:" لابد للمريد من أستاذ يلقنه ويرشده ليصل إلى مراده"

"والأستاذ في عرفي مرشدي وشيخي الذي أسلك معه الطريق الفاضل الدكتور سلطاني جيلالي"

له مني كل الشكر

يقول ابن عربي: "أن العالم بأسره إنسان كبير وروحه الإنسان الكامل"

"والإنسان الكامل في عرفي والدي العزيز"

له مني كل الشكر

يقول ابن عربي: "الأرواح تعرف أن ثمة أمرا تنفرد به عن غيرها، هي وحدانيتها"

"وما انفردت به في عرفي والدتي العزيزة"

فلها مني كل الشكر

يقول ابن عربي: "الشخص وإن كان واحدا، فله أكثر من ظل وأكثر من صورة"

" فكلهم ظلي وكلهم صورتي"

فلهم منّي كل الشكر

يقول ابن عربي: "العالم خزائن بعضهم بعضا"

"والعالم في عرفي من كان سندي وأنسي به صفت روحي ومعه مصطفى الذي اصطفاه مدبر أموري خالقي"

فللعالم مني كل الشكر

إهـداء

إلى من أأنس به وأصفوا بها.....
إلى كل من يتفكّر في ملكوت الملك الديان....
إلى الباحثين عن الحقيقة بأنواع الجمال....
إلى المحلقّين بين الأرض والسماء وكل مكان....
إلى من صفى قلبه من الأغيار والران.....
إلى كل من ارتقت روحه وتذوق طعم الإيمان وسمع نداء الرحمان، وأبصر مواطن البيان وتعطر بعطر الجنان......

نهدي ثمرة هذا العمل

إلى رب السيف والقلم وتلميذ ابن عربي الأمير عبد القادر الجزائري

خطة البحث

مقدمه

الفصل تمهيدي: التفسير والتأويل

المبحث الأول: التعريفات " التفسير- التأويل "

المبحث الثاني: التطور الدلالي للتفسير والتأويل

المبحث الثالث: أقسام التفسير والتأويل

الفصل الأول: محي الدين ابن عربي "عصره وحياته "

المبحث الأول:عصره : - الحياة السياسية خلال القرن السابع هجري

- الحياة الاجتماعية خلال القرن السابع هجري

- الحياة العلمية والفكرية خلال القرن السابع هجري

المبحث الثاني: حياة ابن عربي الأسرية:- ولادته،اسمه،نسبه،لقبه،كنيته

- أسرته ونشأته و وفاته

المبحث الثالث: حياة ابن عربي العلمية: شيوخه - تلاميذه آثاره العلمية - رحلاته- أقوال العلماء فيه

الفصل الثاني: دراسة توصيفيه لمنهج ابن عربي في التأويل

المبحث الأول: منهجه العقلي

المبحث الثاني: منهجه الحسي

المبحث الثالث: منهجه الصوفي

الفصل الثالث: مظاهر التأويل عند ابن عربي

المبحث الأول: الجمال والإجمال

المبحث الثاني: اللغة والرمز

المبحث الثالث: الحروف والأسرار

الفصل الرابع: التأويل عند ابن عربي _ دراسة تطبيقية نقدية _

المبحث الأول: ذات ﷲ تعالى " الثنائية، والفردية "

المبحث الثاني: النظرة التأويلية للإنسان عند ابن عربي " السعيد، والشقيّ "

المبحث الثالث: تأويل مدلول الكون عند ابن عربي " الظاهر، والباطن "

خاتمـة



مقدمه

نستهل الكلام بما استهله ابن عربي في رسالة اللطائف والأسرار فقال: "الحمد الذي أظهر العمل وأخفى الزلل، ورفع الخلل، ووضع الكتاب والميزان حتى وصل إليه للعقل وعقل، وهو اللطيف الخبير، وأتحف النون للقلم، وأخرج الوجود من العدم، ورجع ***آدم*** (***عليه السلام***) بحكمة الندم، وأهبط نوحا من الجوار المنشآت في البحر كالعلم، إلى أرض القدم وهو السميع البصير، وأعجم الكتاب، وأعظم الخطاب، وكمل النصاب وأنعم الهدى والنصاب وهو العظيم القدير، وخرق السفينة، وأنزل السكينة، وأراد القصاص الجدار، ليخرج وهو العزيز الكبير، أرشد وأنشد، ووعد وأوعد، ووجد وأوجد.

أحمده، وهو بالحمد جدير، وأشكره والشكر منه إليه يسير".

وقال: "اللهم صلي على سيدنا محمد الفاتح لما أغلق، والخاتم لما سبق، ناصر الحق بالحق، والهادي إلى صراطك المستقيم، وعلى آله حق قدره ومقداره العظيم، صلاة فائقة جميع صلوات خلق الله، دائمة بدوام ملك الله ، مضروبة في كل عدد في علم الله، بعّدد كل ما في علم الله، وعرّفنا بها إياه، معرفة أبدية بمحض فضلك يا الله، ملء ما علم، وعدد ما علم، وزنة ما علم..".

أما بعد:

في زمن أوشك الفرد أن يفقد انسانيته بين غياهب المادة، وأصبح يفكر بشكل يبعد الروحانيات إلى آخر ما يمكن الرجوع إليه، أضحى التصوف هدفا لأبحاث طالت واستطالت، تحاول الكشف عن أسباب السعادة التي يحظى بها كل من يعيش الروحانية، وذلك من خلال اهتمامات الدارسين للتراث العربي الاسلامي والتراث الصوفي، إذ حظي هذا الأخير اليوم بحيز كبير من العناية سواء من العرب أو من الغرب.

ويعتبر ابن عربي من أكثر السير التراثية الحافلة بالتجارب الحياتية جعلت منه رجلا موسوعيا من الطراز الرفيع، فهو من بين الشخصيات التي طبقت شهرته كل الآفاق، إذ تناولها الدارسون بالبحث والاهتمام، نظرا للإضافات المعرفية الهامة التي تناولتها مؤلفاته.

والعقل الناظر يرى أن التصوف قد شهد على وفقها تطورا واضحا في انتقال هذا المصطلح من مرحلة الزهديات إلى مرحلة الباطنيات، وعرف أصحابه من خلاله بأهل الذوق أين انتقل فيها العقل من مهمته النظرية غير المتكلفة والتي تمتاز بتسليمها للأشياء، حيث كانت تقتصر في مجملها على



الوصايا والمواعظ العملية وطرق الرياضات والمجاهدات التي يجب على السالك أن يأخذ بها، إلى مهمته الكشفية المعرفية.

وحسبي أن أشير إلى أنّ الحس قد أخذ حيزا واسعا من مجال المعرفة الذوقية،إذ لم يكن له من قبل مع سلطان العقل مكانة، كما أن الذوق الحسي جاء لبيان طبيعة الدور الريادي الذي قام المتصوفة فيه بنقل العرفان الذوقي وما اتصل به، من الدائرة الضيقة إلى الدائرة الرحبة، بغية إصابة الحقيقة المطلقة، والتحقق بها لنيل درجة الكمال.

ويبدو أن مثل هذه الميزات التي وسمت التصوف بشكل عام وبمدونة ابن عربي بشكل خاص، دفعت الباحثين والنقاد والشارحين من العرب وغير العرب ليتسابقوا إلى العناية بمؤلفات هذا الفيلسوف، وهذا التسابق وهذه العناية، إنما مرده قد يكون متعلقا بالتصوف على وجه العموم، وقد يكون متعلقا بابن عربي وبتجربته على وجه الخصوص، وقد يكون متعلقا بالباحث نفسه المهتم بالتصوف وبابن عربي على سبيل اكتشاف الذات.

وأما دليل هذا الاهتمام، فهو ما يصدر تباعا من مؤلفات لابن عربي بلغات عديدة ومن دراسات لمؤلفاته وأفكاره يصعب حصرها، ومن إبداعات أدبية وفنية مستوحاة من نصوصه، وما يعقد له من أيام دراسية وملتقيات وندوات على مدار السنة في مختلف التخصصات الفلسفية والاجتماعية والأدبية والفكرية.

ولابن عربي النصيب الأوفر في العلم الوجداني، فهو نقطة فصل ووصل في الآن ذاته في مسارات علم التصوف، ذلك أنه استطاع أن يحاور كل الأنماط المعرفية من خلال عالم الكلمات والرموز والإشارات، فهو العقل الذي إختزل التجربة والفكر الصوفي في أعماله، فلقد عمل على تحقيق الكمال الانساني، ونيل السعادة القصوى ضمن العودة إلى القيم الأخلاقية والجمالية، وما التصوف في جوهره إلاّ أخلاق.

وسر قوة فكره يكمن في كون أرائه تشكل مذهبا متكاملا، فهو نقطة الانعطاف الكبير داخل التراث الصوفي، ويكمن أيضا في رمزيته وفي مجالات التأويل الرحبة التي يفتحها على العقل وعلى القلب الإنساني، فيمكّنها من الاستغراق المسترسل في الأزل المطلق عن طريق التأمل والتعالي الروحي وعبر التغيير المستمر للمكان، لأجل العبور إلى اللامحدود.

ثم إنّ مجال تأويل رمزيته في حد ذاتها إنما هو قاموس مصطلحات، يتيح لكل صاحب خيال أن يقرأ هذا الفكر من الزاوية التي يشعر بحس التعمق فيها، فقد يقول ما قاله ابن عربي وصرح به، وقد يقول ما لمّح إليه، وقد يقول ما أراد قوله هو من خلال تأويل رمزية النص، وقد يعارض ذلك كله



وقد يعارض ويناقش، لكن الحوصلة أنه جعل العقل يتفكر ويتدبر وينظر إلى ما لم يكن يراه.

لهذا كله، يتواجد فكر ابن عربي اليوم في جلّ المجالات المعرفية والفنية، ناهيك عن حضوره القوي في مجاله الحيوي الأول: المجال الديني، الذي تؤول إليه كل رمزية.

وأن التصوف في نهاية المطاف ما هو إلاّ رحلة روحانية أو سفر معراجي له بداية ونهاية ووسط، فالبداية هي التطهير والهروب من الدنيا الزائفة، والوسط هي الخلوة والرياضة الروحية والمجاهدة الصوفية، أما النهاية فهي اللقاء والوصال اللدني.

وتبعا لهذه الاعتبارات، جاء اختيار الموضوع، والحقيقة أنه ليس ثمة شخص يستطيع أن يعطي تفسيرا واضحا لأسباب اختياره لهذه الخطوة، لكن قد يبحث عن مبررات، وقد يأتي ببعض التفسيرات لاندفاعه نحو ما وافق تلك الخاطرة، نذكر منها:

دراسة هذه الشخصية بعمق أفكارها في قالبها الفلسفي والإشاري والجتهاد في تحديد مواطن التميز والتفرد في النظر لقضايا الكون والإنسان.

محاولة فهم قراءة ابن عربي الصوفية للقرآن انطلاقا من الإشارة إلى فكرة التجلي إلى إلغاء الثنائية المتمثلة في الخالق والخلق

وهذا ما يدفع الفضول إلى تسليط الضوء على أهم المحطات التي عاشها ابن عربي في رحلته الروحية الذوقية والفكرية التي مكنته من بلوغ تلك المكانة العرفانية الهامة.

وكما هو معروف فقد بلغ ابن عربي في التصوف شأوا عظيما وترك ما لا حصر له من المؤلفات لفتت أنظار متذوقي التصوف ودارسي الأدب، وهو يعبر في نصوصه عن رؤية صوفية عميقة للكون بلغة آسرة.

ومع كل هذه الدوافع التي تكثّفت إلاّ أننا ترددنا كثيرا في بداية الطريق خشية من مغبة ركوب صعاب هذا الموضوع والخوض فيه، وظنوننا في أنّ كثرة المصادر والمراجع قد تصرفنا من استفاء جوانبه والإلمام بكل عناصره، ورغم صعوبة أسلوبه، ففي كتاب فصوص الحكم لم أستطع فك أول إشارة صادفتني منه إلاّ بالعودة إلى كمّ من المراجع دفعة واحدة كي أستطيع أن أعلل إصراري على ذلك.

ورغم كل هذه الشكوك فقد أقدمنا على المغامرة في دراسته وغرمنا على البحث في هذا البحر الزاخر والعباب الهائل، وتتبع مساره الذي يدفع إلى الغوص في جانب من جوانب الذات واستكمال الكشف عن عمق هذا الفكر.



مقدمـــــــــــــــه

ولقد عمل فكر ابن عربي على تقديم نصوص امتزجت برؤية فلسفية مشوبة بنزعة صوفية جارفة، و الحق أن ابن عربي - كما يقال- قد أمعن في هذا الجانب حتى كاد يغلق بابه أمام من جاء بعده.

ومن العقول من صرّحت بأن ما جاء به ابن عربي قد ألهم العقل العربي خطوة أخرى من التأمل، خاصة وأن الذين جاؤوا بعده لم تكن لهم النظرة التعمقية نفسها التي كانت لابن عربي .

ومما زادنا إقبالا على الموضوع عناية المستشرقين بالتراث الصوفي وابن عربي، فنظروا في أعماله وقدّموا عنها بحوثا تعبّر عن وجهة نظرهم، فإذا كان البعض يتبنى تلك النظرة وينظر لهذا التراث نظرة استشراقية، والبعض الآخر يرفضها ويردّها، أو يرفض كليا فكر ابن عربي، فإن البعض الآخر يرفض ابن عربي على كليته، فاختلاف المرجعية والمذهبية هو الذي أنشأ هذا التضارب في الحكم عليه

ومن هنا وضعت أسرار ابن عربي وتأويلاته في قلب الإشكالية التي أريد دراستها، فالتأويل كما يتصور، وكما يتوخى مقاربته من الفهم القرآني، هو الأحوال القلبية والمقامات النفسية التي عبّرت عن ذوات حية أو حيوية، عكست إجمالات من مواقف تحقق بها ابن عربي، وترجمت من خلاله إشارات ودلالات ينبغي تأويلها إلى مدلولاتها والعبور منها إلى حقائقها.

وبناء على تلك المعطيات، قد يتبادر للذهن عدة تساؤلات تكون محور الدراسة، وبها يبين نطاق البحث في الموضوع ويحدد جوانبه.

فأول ما يخطر للعقل في ضوء هذه الإشكالية حقيقة التأويل في القرآن، وخصائصه ومجالاته وشروطه، وأهم قضية تطرح في هذا المقام، علاقته بالتفسير؟ وأهم إشكال يستحق التنويه، هل يجوز تأويل القرآن ؟

ومن هو ابن عربي هذا الصوفي الذي أجبر الخاصة وخواص الخاصة على العمل بتأويلاته وأجبر المعارضين له على التبحر في مؤلفاته وأجبر غير المسلمين على الغوص في أفكاره وكيف تعامل مع النص القرآني، مما أتاح الفرصة لخياله بأن يجول ويصول في ألفاظه وجمله، بل وحتى حروفه ؟.

فضلا عن ذلك ما الطابع الذي ميز المنهج الذي انتهجه ابن عربي في تآليفه، وكيف أبعد العقل وقرب الحس وسافر وعاد بلا عودة ونظر للحرف والصورة والإجمال والجمال، والبراعة في نظم الكلام ؟.

ولماذا قيل عن لغته ميلاد لغة جديدة، وقيل عنها أيضا ميلاد لغة ملحدة..! فهذه المفارقة بين القضيتين كانت محور الدراسة التي اجتهدت في محاولة إدراك تأويلات ابن عربي حول حقائق قضايا هامة، انحصرت بين



مقدمـــــــــــــــــه

الواحد الذي هو الله تعالى، والمتعدد الذي هو الوجود في قسميه الإنسان والكون.

وبناءا عليه صيغ موضوع الأطروحة تحت مسمى " **تأويل النص القرآني عند ابن عربي من خلال تفسيره** ".

ومما يجدر التنبيه إليه أن التفسير هنا المقصود به مؤلف التفسير الذي اختلف في نسبته لابن عربي هل هو من تأليفه أم نسب إليه لعلّة، لعلها التبرك به.

وأقر أن هذه القضية لا تعدو أن تكون المحور الأساسي في الدراسة، لأن محتوى هذا التفسير لا يختلف عن محتوى الفتوحات المكية أو حقائق فصوص حكم وأفكار المؤلفات الأخرى، فكلها تصب في قالب واحد، قالب التأويل الخاص بابن عربي.

وفي خضم ذلك، وعلى حساب طبيعة الموضوع تبيّن تقسيم الموضوع إلى أربعة فصول، سبقها فصل تمهيدي، وكل فصل اشتمل على ثلاثة مباحث .

فأما **الفصل التمهيدي**: فكان الحديث فيه عن النص القرآني وخصائصه ومميزات ألفاظه التي تتحمل التفسير والتأويل معا، باعتبار الواقع العلمي الذي برز فيه كم هائل من العلماء الذين أولوا النص والعلماء الذين اهتموا بتفسيره اهتماما بالغا.

ومن النقاط التي تم التطرق إليها في هذا الفصل مدى تأثير الثلاثية المعرفية التي تشكل أساسيات العلم الصوفي في إدراك حقائق النص القرآني وهي: اللغة والفلسفة والتصوف، وهي الركيزة الأساسية في البحث، معتمدين في ذلك على أقوال العلماء.

كما تم التركيز في محتوى الفصل على الدراسة التأصيلية لمفهوم التفسير والتأويل من حيث المفهوم والأقسام والضوابط، والمراحل وغيرها و ما يندرج ضمن ماهية التأصيل.

وعلى الرغم من إمكانية الإطالة في هذه المفاهيم، إلاّ أنّ طبيعة الموضوع حتمت أو فرضت هذه الخصوصية –الإطالة- والغرض كان محاولة الإحاطة بكل جوانب القضيتين –التفسير والتأويل- لتكتمل عملية التأصيل، وليمكن الباحث من النظر في الدراسة النقدية بطريقة علمية جدية متأصلة.

ولحاجة الموضوع إلى التعريفات، وكما هو معروف في الدراسات الأكاديمية، لأنها الأساسيات والقواعد التي تعين في خوض هذه الدراسة، لاستكمال وحدات البحث، فيزول الإبهام عن المصطلح، فقد اشتمل الفصل



على مجموعة من التعريفات، وذلك انطلاقا من التعريف اللغوي المشبع بأقوال أهل اللغة إلى الاصطلاحي الذي حوى مجموعة تعاريف أهل الإختصاص.

كما يشارك التعريف مجموعة من الجزئيات المهمة كان واجبا إدراجها لضروريتها في استكماله.

ثم انفردت جزئية خاصة بمراحل نشأة التفسير ليتحول فيما بعد إلى تفسير وتأويل، انطلاقا من زمن النبي ﷺ إلى العصر الحديث، وكان الغرض من ذكر النشأة تبيان المراحل التي مرت بها اللفظة القرآنية من عصر النبوة ثم عصر الفلسفة وصولا إلى العصر الحديث، وكيف أثرت العوامل العلمية والاجتماعية والسياسية على احتمالاتها.

وأثناء الحديث عن هذه الرحلة التي قام بها التفسير كان لابد من الإشارة إلى مميزات كل مرحلة، والتوغل في مسائل طالما طرحت على طاولة النقاش، منها: هل فسر ***النبي*** ﷺ كل القرآن أم بضعه ؟ لارتباطها الوثيق بالعديد من القضايا، كإجتهاده ﷺ في فهم النص القرآني أم تلقيه معانيه حاملة.

والتعريج على أقسام التفسير باعتبارات معينة، باعتبار النقل وعدمه وباعتبار علم الكلام.

أما باعتبار النقل وعدمه فقسم إلى مأثور، ورأي، وإشاري، وتم التطرق فيه إلى التعريف بالعناصر وشروطها.

وأما باعتبار علم الكلام، فقد تم تحديد فرقة: المعتزلة، والأشاعرة، والصوفية، ووقع الاختيار عليها، لأن كل فرقة منها تمتاز بخاصية قد تشترك معها فرق أخرى، فالأشاعرة اعتمدت على النقل، والمعتزلة على العقل، والصوفية عرفت بالذوق، وهذه الثلاثية من أركان الموضوع.

كان لمفهوم التأويل ولوازمه حصة أساسية في مجال الدراسة التأصيلية، فبعد تعريفه عند أهل اللغة من خلال أقوال العلماء وسرد نظرياتهم، والتطرق لدلالة اللفظة، وعرفها في استعمالات العرب في أساليب الخطاب، جاء النظر في لسان الشرع من خلال الشروط والمجال والأنواع .

ثم اختزال التأويل عند الفرق الكلامية المنتقاة "الأشاعرة، والمعتزلة والصوفية" .

وكان للضوابط والقواعد محل من الدراسة فهي حوصلة لما سبقها، وهي الميزان الذي يوضع فكر ابن عربي في كفتيه، فأيهما يرجح، وهل يعقل أن يرسو الميزان على توازي الكفتين ؟ .



ثم يأتي الفصل الأول: جاءت الدراسة فيه عن ابن عربي وحياته وآثاره، فقد جرى العمل في الدراسات والأبحاث أن يحدد الموضوع زمنيا ومكانيا، ويلزم وحال الفكر هذه الدراسة، الكشف عن المقومات التي صنعت هذه الميزات في شخصية ابن عربي، وعليه فقد قسم الفصل إلى ثلاثة مباحث، المبحث الأول تناول الإطار المكاني و الزمني _الحقبة الزمنية_ متطرقا للجوانب "السياسية والاجتماعية والعلمية".

أما المبحث الثاني فتحدث عن حياته من الولادة إلى الوفاة، ثم الكرامات التي شهد ابن عربي ذاته بوجودها في عائلته وأسرته ونسبه عموما.

والمبحث الثالث كان الكلام فيه على حياة ابن عربي العلمية، انطلاقا من الشيوخ ثم التلاميذ ثم المؤلفات ثم الرحلات.

كما عالج المبحث جانبا من أقوال العلماء وأرائهم حول ابن عربي وعقيدته، فمنهم من اتهمه بسوء الاعتقاد ومنهم من رفعه إلى درجة أكابر الأولياء، ومنهم من سكت عنه.

وبعد هذه الحوصلة عن حياته جاء **الفصل الثاني** والذي يعتبر دراسة توصيفية لمنهج ابن عربي في التأويل.

قسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث وكلها متعلقة بمنهج ابن عربي، فكان المبحث الأول عن منهجه العقلي وتناول موضوع المعرفة والعقل واليقين، وموقف ابن عربي من علماء الكلام.

أما المبحث الثاني، فقد جاء الحديث فيه عن المنهج الحسي ومتعلقاته من تعريف الحواس ثم موضوع الخيال كركن أساسي في فكر ابن عربي، وموضوع المرآة ودورها في الخيال.

بعدها المبحث الثالث والذي يدور حول منهج ابن عربي الصوفي، والذي تناول موضوع الأخلاق وطريق السلوك والذي يستدعي الحديث عن رمزية السفر، انطلاقا بالأنبياء وانتهاء بالأولياء، وما يتعرض إليه المريد من مطبات في سلوكه من أجل تزكية النفس والإشراق بها.

وفي **الفصل الثالث**، كانت الدراسة تدور حول مظاهر التأويل عند ابن عربي والتي تنعكس بدورها على تفسيره والذي تقيد بموضوع الجمال وما ينصرف إليه من معاني جمال الطبيعة وجمال المرأة ورمزية كل هذه العناصر في فلسفته .

ثم اللغة ودلالة اللفظة وإشارتيها ومكانتها في فكر ابن عربي، ثم رمزية الحروف وأسرارها والتي تكمن في صورتها ومادتها، ثم مراتبها بالنظر إلى الأحوال، إذ بها تعرف خصائص اللغة التي تعتبر لغة تجلي



وشهود لا لغة كسب ونظر، إلى جانب ذلك الاستشهاد ببعض الآيات القرآنية في مسائل معينة.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا التقسيم المتبع كان من أجل إبراز كل جوانب الرمزية والتأويلية عند ابن عربي ليشمل الأخلاق، المعرفة، الخيال وغيرها، لذلك جاءت هذه المناهج: العقلي والحسي والصوفي، ثم المظاهر والتي تشمل الجمال واللغة والحروف، كلها تصب في قالب التفسير .

ثم **الفصل الأخير** هو تطبيق على الفصول السابقة الذكر، وقسم بدوره إلى ثلاثة مباحث على حسب طبيعة الموضوع، انفرد كل مبحث بالحديث عن موضوع معين اشتمل "ذاتﷲ، الإنسان، الكون".

فالمبحث الأول تعلق بذات ﷲ سبحانه وتعالى، وشمل الأسماء والصفات والذات، بحيث اعتمدت الدراسة التطبيقية على كتابه في التفسير مع الاستعانة بمؤلفاته الأخرى، والنتائج التي استخلصها ابن عربي من تأويلاته.

ثم المبحث الثاني، تعلق بالإنسان ككائن مركب من روح ونفس وقلب وعقل وجسد ورمزيتها عند ابن عربي بأدلة القرآن الكريم، مع تحليل جوانبه التكليفية والتعبدية كالصلاة مثلا، وما يتبعها من أحكام فقهية من تحليل وتحريم.

وقبلها تناول رمزية الأنبياء عليهم السلام، ثم المرأة كرمزية تأويلية معمقة في فكره خاصة وأنها مرتبطة ***بآدم عليه السلام، والسيدة مريم عليها السلام***.

والمبحث الثالث، تعلق بالكون ورمزيته وما حواه من عناصر الكون كالسماء والأرض والجبال والبحار، والشمس والقمر والدواب وغيرها مما هو عنصر من عناصر الوجود، ورمزية الأمور الغيبية كالجنة والنار والموت والساعة وغيرها، والتي تشترك في نقطة واحدة وهي الخيال الذي مازال في خلق جديد.

وفي خضم هذا، وعلى حسب طبيعة الموضوع يأتي الحديث عن أهم نتيجة وهي نظرية وحدة الوجود والحلول والشهود، ثم الكلام عما يتبعها من محاور أساسية كنظرية الخير والشر، الجبر والاختيار، الثواب والعقاب.

وبعد هذه الدراسة من الضروري الوقوف على أراء العلماء، فقد حظي هذا الفيلسوف الصوفي باهتمام خاص من قبل العلماء سواء كانوا مؤيدين أو منتقدين، ومن هؤلاء تم انتقاء بعض العلماء ومن أزمنة مختلفة، الذين حملوا الطريقة ذاتها والفكرة نفسها سواء ممن سبقوه في الحقبة الزمنية



أو ممن عاصروه أو الذين اتبعوه في فكره، وكذلك كان العمل مع بعض من انتقدوه .

كما أفردت الدراسة جزئية خاصة، تناولت انتقادات متعلقة بمسائل معينة بين مؤيد ومعارض، أو بين من اختلف مع ابن عربي في الفروع واتفق معه في الأصول، وكل هذا من خلال أقوال العلماء ومن خلال الضوابط التي تضم التفسير والتأويل السابقة الذكر في الفصل التمهيدي.

من المهم الإشارة أن الدراسة نظرت إلى أقوال العلماء، فاستصحاب مبدأ حسن النية، ذلك أن اللفظ عند المتصوفة قد لا يحمل على ظاهره، فإذا كان المتصوفة قد فجروا اللغة العربية بقواميس المفردات، فقد أغنوها أيضا بمعاني ومدلولات خاصة، حتى قيل أن الصوفي لا يفهمه إلاّ الصوفي.

وعليه فالنظر إلى ألفاظ المتصوفة تجاوز طرحه الظاهري إلى الباطني، واحتياطا واحتراسا من عرض ألفاظه على مدلولها العقدي حاولت الدراسة فهمها في إطارها الأدبي أو الفلسفي أو الإشاري.

أما **الخاتمة**، فأفردت لأهم النتائج التي أفرزتها الدراسة.

واتبعت الدراسة وفقا لهذه الخطة منهجا تحليليا وصفيا مع استقراء النصوص من مظانها ومصادرها.

ولقد اعتمد في إعداد هذه الأطروحة على مجموعة من المصادر والمراجع، ومنها أهم مصدر وهو كتاب التفسير، ثم مجموعة من مؤلفات ابن عربي، أهمها الفتوحات المكية فهو المصدر الأساسي في تعضيد الأقوال، وفصوص الحكم الذي اعتمد عليه كثيرا في الجانب التطبيقي المتعلق بدراسة رمزية الأنبياء ***عليهم السلام***، ومصادر أخرى لابن عربي كانت عبارة عن شواهد لفكره وفلسفته ككتاب الإسرا إلى مقام الأسرى وإنشاء الدوائر، ومجموعة من الرسائل منها المنفردة في كتب محققة، ومنها ما كان ضمن الرسائل.

كما اعتمد على مراجع هي عبارة عن شروحات وتحقيقات لمؤلفات ابن عربي ، كانت عناصر أساسية في فهم كلامه وتأويلاته، ووسيلة مساعدة في الكشف عن فلسفته، ككتاب وحدة الوجود عند ابن عربي والنابلسي لفيكتور صعيد باسل، وكتاب التصوف الأندلسي للعدلوني الإدريسي وكتاب الخيال عند ابن عربي لسلمان العطار، وغيرها من المراجع والمصادر المتعلقة بهذا الفيلسوف.

ولنوعية الموضوع، كان لزاما علينا النظر في كتب علوم القرآن، فهي الدراسة التأصيلية التي تحيط بآليات البحث منها: الإتقان في علوم القرآن



للسيوطي، وكتاب التفسير والمفسرون لمحمد حسين الذهبي، ومناهل العرفان للزرقاني.

أما مصادر التفسير فقد كان لها نصيب من هذه الدراسة، إذ أعتمد عليها في بيان معاني الآيات المتعلقة بالأحكام وأسباب النزول، والتفسير الإشاري لعقد المقارنات، من بين هذه التفاسير: تفسير ابن كثير، تفسير البحر المديد في تفسير القرآن المجيد لابن عجيبة، تفسير الخازن للبغدادي علاء الدين.

إضافة إلى ماسبق من المصادر، المصادر اللغوية التي عالجت جوانب بيانية لدلالة الألفاظ والمعاني خاصة المشترك منها، ولأن الموضوع أساسه التأويل والإشارة فكان من الضروررة وحال المقام التركيز على المؤلفات اللغوية، منها كتاب العمدة للمبرد، والخصائص لابن جني، المعنى وظلال المعنى لمحمد يونس علي، وكذا المعاجم مثل: لسان العرب لابن منظور، أساس البلاغة للزمخشري، القاموس المحيط للفيروزآبادي.

واعتمد على مصادر الأصول والمقاصد، بشكل واسع لأنها تتناول موضوع التأويل، فكان اللجوء إليها من باب بيان معنى التأويل ومجاله وشروطه باعتباره المحور الأساسي في الدراسة،كل هذا من أجل وضع الظوابط الأساسية للموضوع، ككتاب الشاطبي: الموافقات، أصول كتب الفقه: وهبة الزحيلي، شرح المقاصد للتفتازاني سعد الدين، وغيرها من المصادر.

وتم الاستعانة بكتب الفلسفة، وعلم الكلام وأصول الدين، فمجالها واسع متعدد، ولهذا تنوعت المصادر والمراجع فيها حتى الموسوعات الفلسفية كان لها حيز ضمن هذا النوع من المؤلفات كالموسوعة الفلسفية مثلا، ثم كتب التصوف قد تجدها مستقلة بتآليفها وقد تكون عنصرا من مؤلفات الفلسفة وعلم الكلام فكل اعتمد عليه، خاصة في الجزئيات التي تتناول مناقشة الأدلة بين المؤيدين والمعارضين، ككتاب المواقف للأمير عبد القادر، ابن تيمية كتاب الفتاوى الكبرى، السهروردي: كتاب عوارف المعارف.

كما كان لكتب التراجم مكان ضمن هذه القائمة، إذ تم ذكر العديد من الأعلام، وهذا بدوره أوجب الكلام على هؤلاء والتعريف بهم خاصة المتقدمين منهم مثل: سير أعلام النبلاء للذهبي، كتاب الأعلام للزركلي، وفيات الأعيان لابن خلكان.

إن الحديث عن حياة ابن عربي والحقبة الزمنية التي عاشها، إستلزم الرجوع فيها لكتب التاريخ خاصة التي تتناول موضوع الأندلس من شتى جوانبها، وكذا المصادر التي تتحدث عن ابن عربي وحياته، ككتاب البداية والنهاية لابن كثير، الشعراني كتاب: اليواقيت والجواهر، مقدمة ابن خلدون، عبد



العزيز سالم، تاريخ المسلمين وأثارهم في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة.

وأيضا كتب تخريج الحديث منها: صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن الترمذي.

وقبل ختام هذه الدراسة أتقدم بجزيل عرفاني بأفضال أستاذي الدكتور سلطاني جيلالي، كما لا يسعني إلاّ أن أسدي خالص شكري للجنة الموقرة التي قبلت الدعوة لمناقشة هذه الأطروحة.

وفي الأخير، نرجو التوفيق والسداد من ﷲ تعالى فله الحمد والمنة ومنه كل الخير والنعمة.

الفصل التمهيدي: التفسير والتأويل



- المبحث الأول: التعريفات " التفسير – التأويل "
- المبحث الثاني: التطور الدلالي للتفسير والتأويل
- المبحث الثالث: أقسام التفسير والتأويل

المبحث الأول: التعريفات " التفسير – التأويل "

أنزلت هذه الشريعة على الأرض وحيا، تحمل في أصولها ما يدّبر الأمر في الاعتقاد، وما يرسي قواعد العدل والمصلحة في التشريع، والعقل الإنساني الذي آمن بسماوية هذا القرآن ما فتئ يبذل أقصى طاقاته في استجلاء حقائق التنزيل، ومقررات الوحي.

ذلك أنّ القرآن الكريم نفسه هو الذي فتح السبيل لحرية الفكر، وحث الإنسان على التدبر، ليتفهم هذه النصوص المقدسة، ويتعمق في معانيها، ويستشرف ما تستهدفه من مقاصد وغايات بإخلاص وتجرد، مستعينا بالسنة بما هي وحي، وقد اضطلعت بمهمة البيان والتفصيل والتفسير، لما استغلق فهمه، واستبهم معناه، وغمض مراده.

والقرآن الكريم هو الذي وكَّلَ إلى العقل المتفهم مهمة التطبيق، والتبصر بمآلاته، ذلك أن الآيات القرآنية التي تدعو إلى التدبر والتعقل والنظر في ملكوت السموات والأرض والأنفس والآفاق تفوق الحصر، وهذا ما أيقظ في الإنسان وعيا اعتقاديا وتشريعيا وكونيا وذاتيا.

وتحت تأثير هذا الوعي انطلق هذا الأخير يبذل جهده الفكري والاجتهادي، والتاريخ خير شاهد على سعي الإنسان وراء هذا الغرض الذي ما فتئ أن تحول إلى علما قائما بذاته وصار له مسمى وهو " **علم التفسير**" الذي يعالج دلالة اللفظة وتطورها عبر الزمن فأصبحت بمصطلحين هما التفسير والتأويل، والتي تصب في قالب المعنى، وهذا الذي قال به ابن فارس: « معاني ألفاظ العبارات التي يعبر بها عن الأشياء، ترجع على ثلاثة: المعنى، والتفسير، والتأويل، وهي إن اختلفت فإنّ المقاصد بها متقاربة »(1).

وعليه فمن الضروري حتما وحال المقال أن يكون محور المبحث الأول حول هذين المصطلحين، بالنظر في التعريفات بأقوال العلماء ثم التطرق للجزئيات التابعة للتعاريف.

تعريف التفسير لغة: جاء في لسان العرب "الفسر" البيان، فسر الشيء يَفْسِرُه بالكسر ويَفْسُرُه بالضم فسرًا، وفسّره أبانه، والتّفسير مثله، الفسر:كشف المغطى، والتّفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل، والتفسرة وهو الدليل الذي

---

(1)ابن فارس أبو الحسين: الصّاحبي في فقه اللغة العربية و مسائلها وسنن العرب في كلامها، ت: عمر فاروق الطّباع، مكتبة المعارف، بيروت، ط: 1، 1414ه/1993م، ص: 192

والتأويل

ينظر فيه الطبيب فيكشف عن علة المريض فكذلك المفسر يكشف عن معنى الآية وشأنها وقصتها [1].

و جاء في القاموس المحيط: هو الإبانة وكشف المغطى هو الإيضاح والتبيين[2]،

ومنه قول ﷻ:﴿ **وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا** ﴾ **الفرقان/ الآية:33**، قال أبو حيان في معنى **الآية**: « ولما كان التفسير هو الكشف عما يدل عليه الكلام وضع موضع معناه » [3].

وقال البغدادي في تفسيره:« التفسير يعني أحسن بيانا وتفصيلا » [4].

وقال ابن الجوزي: «والتفسير هو البيان والكشف »[5].

فالقدر المشترك بين هذه التعاريف أن التفسير يستعمل في اللغة للكشف الحسي، والكشف المعنوي الذي ينظر في المعاني المعقولة وهذا هو المطلوب، وهو المستعمل أكثر.

أما التأويل: عند أهل اللغة، له معاني متعددة، ذكره المبّرد في باب الِولاية بالكسر أي السِّياسة والرِّياضة والإيالة وأصله من الإصلاح يقال: آله يؤوله أولا، إذا أصلحه[6].

والتفسير والتأويل بالمعنى الواحد، وهو ردُّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر[7].

وإذا ما عدنا لهذا الأصل، نجده تفسير مآل الشيء: وبيان عاقبته التي يصير إليها، ومنها تأويل الكلام، بمعنى تبيينه والكشف عن مراده، ويكون ذلك

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، ت: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، مج 5، ص: 3412

(2) الفيروزآبادي مجد الدين: القاموس المحيط، ت: مكتب نحقيق التراث: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:8، 1426ه/ 2005م. ص: 456

(3)أبو حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد يعوض، شارك في تحقيقه: زكرياء عبد المجيد النوتي، أحمد النجولي الجمل، قرظه: عبد الحق الفرماوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1414ه/1993م، ج: 6، ص: 456.

(4) البغدادي علاء الدين الشهير بالخازن: تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، ت: عبد السلام محمد علي الشاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1425ه/ 2004م، مج: 3. ص: 314

(5) ابن الجوزي أبو الفرج: زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: 3، 1404ه/ 1984م، ج: 6 ص: 88

(6) المبرد أبو العباس محمد بن يزيد: الكامل في اللغة والأدب، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ-2003م، مج2، ص130.

(7) ابن منظور: لسان العرب، مج: 5، ص: 3413.



عادة في الكلام المتشابه(1)، ومنه يكون التأويل هو التفكير والتدبير فيما صعب التعامل معه.

للتأويل مفهوم لغوي واسع المجال، يظهر عند اختلاف المواقف والآراء، بسبب اختلاف المستويات الفكرية والمجالات التجريبية، والموضوعات العملية أو عندما تضعف وسائل الإقناع العلمية أو تختفي، أو عندما يستعصى فهم رسالة ما أو يحصل اختلاف في فهمها(2).

وهذا الكلام يتمركز أساسا في ذلكم التساؤل عن واقع العقل البشري هل يمكن له أن يصل في لحظة ما إلى قصده الذاتي ؟ وهل عملية فهم النص هي جزء لا يستقل عن موقع المفسر ؟ (3).

الإجابة عن هذا الطرح يكمن في الإختلاف الواقع في فهم مدركات المستعملات وتأويلها، فيحدد المستمع الموقف ويتخذ القرار من المعنى المرسل إليه من المتكلم، ومن هنا فإن العملية الذهنية فكرية يشترك فيها وفي ما يترتب عنها مرسل الكلام ومستقبله معا. إذ يمرر المرسل رسالته بحسب ما يقتضيه موقفه ودوافعه، وفي الوقت ذاته يحاول المستقبل فهم الرسالة بتحليل مكوناتها مع نوع من التحويل فإذا حدث تعارض فكري نجم عنه قضية تفاوت الإدراك المفضي للاختلاف أو الائتلاف، بين المستويات التي يكون إدراك أحد الطرفين دون المستوى العادي وإما أن تكون فوقه، فيحتكم إلى المخزون اللغوي والعرف المشترك(4).

كما يعتبر ابن الأثير(5) التأويل عنصرا أساسيا في فهم النص، وفي معرفة الدلالة الضمنية للاستنباط، والجملة في نظره تحتمل أكثر من معنى، وهذا التعدد يسمح إبراز الاحتمالات التي تفرزها العبارة التي تبين الدلالة المرجوة من النص(6).

(1) **ينظر**: مكي درار: المجمل في المباحث الصوتية من الآثار العربية، دار الأديب للنشر وهران، ط2، 2006، ص153.

(2) مكي درار: إشكالية التأويل في الاستقبال والتحويل، مجلة اللغة والاتصال، كلية الآداب، اللغات والفنون، جامعة وهران، العدد1، 1426هـ2005م، ص13.

(3) للتفصيل أكثر **ينظر**: مختار لزعر: التأويل بين الشرعيتين المعرفة واللّامعرفة عند ابن عربي، مقال جامعة مستغانم، موقع التصوف الإسلامي: www.islamic-sufism.com / L :11/01/2009

(4) **ينظر**: مكي درار: المجمل في المباحث الصوتية من الآثار العربية، ص153.

(5) للتفصيل أكثر **ينظر**: ابن الأثير ضياء الدين: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ويليه الفلك الدائر على الأدب الثائر، ت: أحمد الحوفى، بدوى طبانة، دار النهضة، القاهرة، القسم الأول، المقالة الأولى في الصناعة اللفظية ، ص: 163

(6) محمد رمزي: إشكالية التفسير والتأويل في المثل السائر لابن الأثير، مجلة كلية الآداب، تلمسان، العدد الأول، المجلد 02، 2000، ص30.

إن الحديث عن النص ضمن عملية الفهم التفسيرية أو التأويلية عند أهل اللغة يقود للكلام على علم الدلالة ومعانيها وحالاتها، لأنّ فهم الدلالة هو فهم للمعنى سواء كان صريحا أو مؤولا

فالدلالة هي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به، العلم بشيء آخر فالأول دال والثاني مدلول، فإذا كان الدال لفظا فالدلالة لفظية، وإن لم يكن لفظا فالدلالة غير لفظية كدلالة الخطوط والإشارات والعقود والنصب، فالعقد هو تشكيل الأعداد بالأنامل وهو صورة الحساب، والنصب هي الحال الدالة بغير عبارة، الناطقة بغير لفظ وهي ظاهرة في خلق السموات والأرض، وكل صامت وناطق.

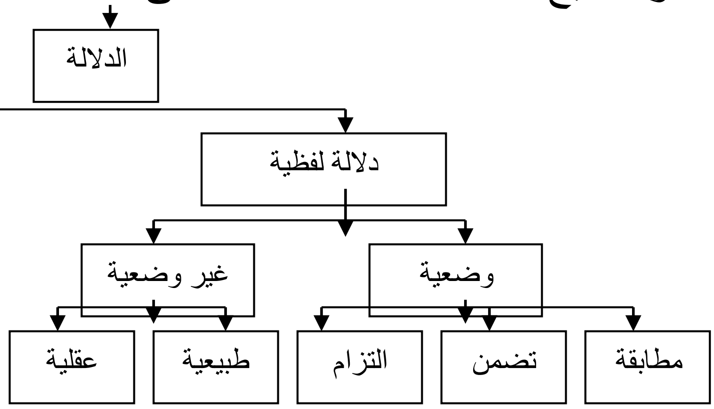
وقد قسمت الدلالة اللفظية إلى وضعية، وغيرها، **فالدلالة الوضعية** هي: "كون اللفظ بحيث متى أطلق أو تخيل فهم منه معناه للعمل بوضعه".

أما **الدلالة اللفظية غير الوضعية**: فهي الدلالة اللفظية الطبيعية، كدلالة (آه) على الوجع[1].

وقسمت الدلالة الوضعية إلى: **1- دلالة المطابقة:** وهي فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى، كدلالة لفظ الحائط على الحائط ودلالة لفظ الإنسان على الإنسان.

2- دلالة التضمن: وهي أن يدل اللفظ على جزء ما وضع له أو جزء المسمى، كدلالة لفظ البيت على الحائط وكذلك دلالة كل وصف أخص على الوصف الأعم الجوهري.

3-دلالة الالتزام: وهي أن يدل اللفظ على ما هو خارج عنه، ويكون لازم له، ومستتبع له، كدلالة لفظ السقف على الحائط[2].



(1) **ينظر**: محمد محمد يونس علي: المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية، دار المدار الإسلامي، ليبيا، ط2، 2007، ص85.

(2) **ينظر**: القرافي شهاب الدين: شرح تنقيح الفصول في إختصار المحصول في الأصول، ت: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، ط:1424ه/ 2004م، ص: 27



نظريات الدلالة :

1- نظرية الإشارة: أصول هذه النظرية فلسفية.

تعتمد هذه النظرية أساسا على ما يسمى **الجزئي والكلي**، ولقد فرق الفلاسفة بينهما، وهذا التفريق له علاقة وطيدة بهذه النظرية، **فالجزئي**: ما يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة في مفهومه، كقولك زيد وهذا الشجر وهذا الفرس.

ومن الجزئيات الأعلام، وأسماء الإشارة والنكرة المقصودة في باب النداء، وضمير المخاطب والمتكلم وكل ما دخلت عليه "ال".

والكلي هو الذي لا يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة فيه، فإن امتنع، امتنع بسبب خارج عن نفس مفهومه ومقتضى لفظه، كقولك الإنسان، والفرس والشجر وهي أسماء الأجناس والأنواع والمعاني الكلية العامة، وهو عرف في لغة العرب في كل اسم أدخل عليه الألف واللام[(1)].

فعند استخدام كلمة حاتم مثلا هو مجموع صفات، يراد بذلك إذا سميت شخصا حاتم استغنيت بهذه السمة عن قولك: الكريم العاقل الشجاع، التي بها يفرق بذكرها بينه وبين مشاركة في جنسه، وعند استخدام كلمة إنسان فإن الصورة التي ترد للذهن صورة مجردة تمثل القاسم المشترك لجميع الأفراد.

النظرية السلوكية[(2)]:

إن استخدام اللغة عند السلوكيين تخضع لنظرية المثير والاستجابة، فالمؤثرات تؤدي إلى استجابات لغوية، وتلك الاستجابات قد تكون مؤثرات لغوية تؤدي إلى استجابات أخرى.

ولتعطي معنى دقيق في اللغة، لا بد أن تحاط بمعرفة دقيقة وعلمية بكل شيء في عالم المتكلم، ويدخل ضمنها كلمات الكراهية، الغضب، الرضا، المحبة، الفرح وغيرها مما يتصل بالمواقف التي لا يكمن تصنيفها بطريقة دقيقة[(3)].

وكذا حال المخاطب قد يكون موجزا ويغلب عليه التلميح إذا كان المخاطب ذكيا واعيا، أو يكون الخطاب فيه إطناب إذا كان المخاطب ناقص الفهم وبحاجة لفهم أكثر.

---

(1) **ينظر**: محمد محمد يونس علي: المعنى وظلال المعنى، ص- ص 90-96.

(2) المصدر نفسه، ص: 97.

(3) المصدر نفسه ص114.

والتأويل

الخطاب: هو نص أو رسالة لغوية يبثها المتكلم إلى المتلقي فيستقبلها ويفك رموزها(1)، وهناك مصطلحات قد تكون متشابهة مع لفظ الخطاب منها: الخبر والقول والكلام، فالخبر يحتمل الصدق والكذب، والقول كل لفظ نطق به اللسان تاما كان أو ناقصا، و الكلام لفظ مستقل بنفسه مفيد(2).

كما يرى بعض العلماء أنّ الكلام والخطاب والتكلم والتخاطب والنطق واحد في حقيقة اللغة، كما أنّ الكتابة والعبارة من أضرب الكلام مجازا(3).

ولفهم الخطاب لا بد من مقومات أساسية في ذلك **منها**:

-**السياق الثقافي:** ويشمل الاعتقادات المشتركة بين أفراد البيئة، التاريخ، الأفكار والأعراف المشاعة بينهم.

-**ملابسات الموقف:** ويشمل الظروف والأحوال المحيطة بالموقف الذي صدر فيه الخطاب وجمع القرائن الحالية التي تصبغ الخطاب ودلالته بصبغة خاصة.

-**مساعدات الكلام**: وتشمل تعابير الوجه والإشارات والإيماءات، ونحو ذلك من الإشارات حتى حركات الجسم المكملة لكلمات المتكلم، وتؤثر هذه العناصر في فهم الكلام وتفسيره وتأويله، لذلك صار لهما اصطلاحات عند أهل الفن كل حسب تخصصه .

التفسير اصطلاحا: تعددت التعاريف حول موضوعه واختلفت الألفاظ، لكنها اتحدت في معناه وهدفه، منها:

علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمات ذلك.

عرفه الزركشي: بأنه علم نزول الآيات وسورتها وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفصلها وحلالها وحرامها ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها وعبرها وأمثالها(4).

والتفسير علم يفهم به كتاب الله ﷻ المنزل على نبيه محمد ﷺ وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو

(1) محمود كراكي: خصائص الخطاب الشعري في ديوان أبي فراس، دراسة صوتية تركيبية، دار هومة الجزائر، ط: 1999م، ص: 21..

(2) الجرجاني: التعريفات، ت: عبد الحكيم القاضي، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط: 1، 1411ه/ 1991م، ص: 110.

(3) إدريس حمادي: الخطاب الشرعي وطرق استثماره، الدار البيضاء، ط: 1، 1994م، ص: 21

(4) الزركشي بدر الدين: البرهان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل ابراهيم، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ج:2، ص: 148.

والتأويل

والتصريف، وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ[1].

من خلال التعاريف، تتضح مجموعة من المحترزات تتمثل في:

علم: فهو بهذا جنس يشمل سائر العلوم.

كيفية النطق بألفاظ القرآن: اشتمل على علم القراءات

مدلولات الألفاظ ومعانيها: أي علم اللغة.

أحكامها الإفرادية والتركيبية: يشمل علم التصريف وعلم الإعراب وعلم البيان وعلم البديع.

معانيها التي تحمل عليها حالة التركيب:يشمل ما دلالته عليه بالحقيقة وما دلالته المجاز.

تتمات لذلك: هو معرفة النسخ، وسبب النزول.

علم نزول الآيات: يعني كيفية نزول الوحي منجما أو دفعة واحدة، طريقة نزوله.

أقاصيصها: أي موضوع القصص في القرآن الكريم والأمم الغابرة .

الأسباب النازلة فيها: أي أسباب النزول ثم المكي والمدني ثم المحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ والخاص والعام والمطلق والمقيد والمجمل والمفصل والحلال والحرام والوعد والوعيد والأمر والنهي والعبر والأمثال.

وعرفه بعضهم « علم يبحث فيه عن أحوال القرآن المجيد، من حيث دلالته على مراد الله بقدر الطاقة البشرية »[2] وهذا التعريف يخرج علم القراءات و علم الرسم.

انطلاقا مما سبق بيانه من المفاهيم المذكورة آنفا، تتضح مجموعة من العلوم لابد للمفسر تحصيلها، حتى يتسنى له البحث في مجال التفسير[3]هي:

أولا: اللغة: لقول مجاهد بن جبر ﷺ:((لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالما بلغات العرب))، فقد يكون للفظ معنيين أو أكثر والمفسر لا يكون على دراية بها، وقد يكون هو المقصود ويخفى عليه أمرها، من أجل ذلك لابد له أن يكون ملما بمعاني المفردات .

(1) كمال الدين عبد الغني المرسي: علم التفسير ومناهج المفسرين، دار الوفاء، مصر، ط1، 2005 ص09.

(2) محمد علي سلامة: منهج الفرقان في علوم القرآن، ت: محمد سيد أحمد المسير، دار النهضة، مصر، ط: 1، 2002م، ج: 2، ص: 6.

(3)الزرقاني عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن، ت: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1424ه/2003م،ج:2،ص: 294.

ثانيا: النحو: لأن المعنى يتغير ويختلف باختلاف الإعراب والحرز من الوقوع في اللحن.

ثالثا: التصريف: لأن به تعرف الأبنية والصيغ، قال ابن فارس :« من فاته علمه فاته المعظم» [(1)].

رابعا: الاشتقاق: لأن الاسم إذا كان اشتقاقه من مادتين مختلفتين اختلف المعنى باختلافها كالمسيح هل هو من السياحة أو المسح؟

خامسا: المعاني يعرف به خواص تراكيب الكلام من جهة إفادتها للمعنى.

سادسا:البيان: يعرف به خواص التراكيب من حيث اختلافها بحسب وضوح الدلالة وخفائها.

سابعا: البديع: يعرف به وجوه تحسين الكلام.

هذه العلوم الثلاثة، المعاني، البيان، البديع هي علوم البلاغة، وهي من أعظم أركان المفسر لأنه لا بد له من مراعاة ما يقتضيه الإعجاز وإنما يدرك بهذه العلوم.

الثامن: علم القراءات وعلم الرسم: يعرف بها كيفية النطق بالقرآن، وبالقراءات يترجح بعض الوجوه المحتملة على بعض، وكذلك يختلف المعنى باختلاف القراءتين أو القراءات، وحقيقتها تغاير حقيقة القرآن، فالقرآن وحي، والقراءات إختلاف الألفاظ[(2)].

التاسع: أصول الدين: فالمفسر يؤول الآيات ويستدل على ما يستحيل وما يجب وما يجوز على ﷲ تعالى، فهو يتناول علم الكلام.

العاشر: أصول الفقه: إذ به يعرف وجه الاستدلال على الأحكام الاستنباط، كمعرفة المجمل والمبين، العام والخاص، المحكم والمتشابه، المطلق والمقيد وغير ذلك .

الحادي عشر: أسباب النزول والقصص: إذ بسبب النزول يعرف معنى الآية المنزلة.

الثاني عشر: الناسخ والمنسوخ: ليعلم المحكم من غيره.

الثالث عشر: الفقه

الرابع عشر: الأحاديث المبينة لتفسير المجمل والمبهم.

---

(1)-ابن فارس أبو الحسين: الصّاحبي في فقه اللغة العربية و مسائلها وسنن العرب في كلامها، ت: عمر فاروق الطّباع، مكتبة المعارف، بيروت، ط: 1، 1414ه/1993م، ص: 162

(2) محمد علي سلامة: منهج الفرقان في علوم القرآن، ج: 1، ص: 163.

الخامس عشر: علم الموهبة وهو علم يورثه الله لمن عمل بما علم، وإليه الإشارة، بحيث من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم[1] لقول الله: ﴿ **وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ** ﴾ **البقرة/ الآية: 282**، و لقوله ﷺ: ***((من عمل بما علم ورثه الله علم ما لا يعلم))*** [2].

هذه هي العلوم التي يجب توفرها لدى المفسر حتى يمكنه ذلك من تفسير القرآن الكريم ولا يكون مفسرا بالهوى أو مفسرا بالرأي المنهي عنه.

مع العلم أنه قد اختلف في جواز تفسير القرآن من بعد الرسول ﷺ، فقال بعضهم: لا يجوز لأحد أن يبحث في القرآن الكريم وإن كان عالما واسعا في معرفة الأدلة والفقه والنحو والأخبار والآثار، وليس له إلا أن ينتهي إلى ما روى عن النبي ﷺ في ذلك، ومنهم من جوز التفسير لمن كان جامعا للعلوم الخمسة عشر السابقة الذكر، اعتبره من فروض الكفايات.

كما أنه لا يجوز أن يخوض فيه من لا علم له، لحديث ابن عباس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: ***((اتقوا الحديث عني إلّا ما علمتم، فمن كذب عليّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار، ومن قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار))*** [3]، فهذا التغليظ حتى لا يجترئ أحد على الخوض في التفسير بالرأي بغير علم أو بغير دليل نقلي أو عقلي مطابق للشرع.

وقال الرسول ﷺ: ***((من قال في كتاب الله عزّ وجلّ برأيه فأصاب فقد أخطأ))***[4] وهذا الحديث قائم على من قال في القرآن بالحدس والتخمين ولم يتحر العلوم التي يبنى عليها التفسير، فيوقع الناظر في الفهم الخاطئ للقرآن أو امتناع فهمه، وهذا الحكم يقع أيضا على من حمل في قلبه بدعة أو كبر أو هوى أو حب الدنيا قال الإمام الشافعي[5]:

---

(1) كمال الدين عبد الغنى المرسي: علم التفسير ومناهج المفسرين، ص14.

(2) قال ابن السبكي: لم أجد له إسنادا (**ينظر**: العراقي، ابن السبكي، الزبيدي: تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، استخرج: أبو عبد الله محمود بن محمد الحداد ، المستخرج من الكتب، دار العاصمة، الرياض، ط: 1، 1408ه/ 1987م، ج: 7، رقم الحديث: 190 ص: 207.

(3) الترمذي: الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، ج: 5، كتاب التفسير 48، باب 1: ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه، رقم الحديث: 2951، ص: 199.

(4) أبو داود: سنن أبي داود، ت: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط: خاصة: 1430ه/ 2009م، ج: 5، كتاب العلم، باب الكلام في كتاب الله بغير علم، رقم الحديث: 3652، ص: 494 .

(5) الشافعي: ديوان الإمام الشافعي، المسمى: الجوهر النفيس في شعر الإمام محمد بن إدريس، ت: محمد إبراهيم سليم، مكتبة ابن سينا، القاهرة، قافية الصاد، ص: 87، قيل أنّ هذين البيتين نُسبا للشافعي، ونسبتهما مجهولة، و هذا ما أورده الخطيب البغدادي في كتابه الجامع لأخلاق الراوي فقال: أنشدنا أبو طالب يحي بن علي الدسكري لبعضهم، (**ينظر**: الخطيب البغدادي: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ت:محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، ط: 1403ه/ 1983م، مج: 2، ج: 9، باب: 31، ذكر الاسباب التي يستعان بها على حفظ الحديث، ص: 258)

والتأويل

شكَوْتُ إلى وكيعٍ سُوءَ حِفْظِي   فأرْشدَنِي إلى تركِ المعَاصيِ
وأخبرَنِي بأنَّ العِلْمَ نـــــــــــــــــــــورٌ   ونورُ اللّٰهَ لا يُهدَى لِعَاصِي

قال اللّٰهَ ﷻ:﴿ **سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ** ﴾ **الأعراف/ الآية:146**، قال سفيان بن عيينة:((أنزع عنهم فهم القرآن وأصرفهم عن آياتي))[(1)].

هذه القسم من الدراسة هو في حقيقته استمرارية لفكرة الموهبة المتعلقة بالتقوى، فاللّٰهَ سبحانه وتعالى يصرف عن الإنسان العاصي فهم مراده من الآية الكريمة، ومراد اللّٰهَ من أعظم ما يتمنى معرفته الإنسان، ولكن لا يعطى إلا لذي قلب سليم ، وهذا القلب لا يناله كله، لأن علم اللّٰهَ كبير جدا فلو منحه إياه كله لما تحمله هذا الإنسان الضعيف، لذلك توفيق اللّٰهَ للعباد كان في أنواع معينة من علمه العظيم والذي جاء تحت طائل التأويل.

حقيقة التأويل عند اهل الشرع:

عرفه الغزالي:« عبارة عن احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظنّ من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز...» [(2)].

- هو إخراج اللفظ عن ظاهر معناه، إلى معنى آخر يحتمله، وليس هو الظاهر فيه[(3)].

- و**التأويل** هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر غير ظاهر فيه، مع احتمال له بدليل يعضده، فلابد للتأويل من دليل يقتضيه[(4)].

_ **أو هو** "حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، وهذا التعريف يتناول التأويل الصحيح والفاسد فإن أضيف (بدليل يصيره راجحا) صار التأويل صحيح لأن التأويل بدون دليل أو مع دليل مرجوح أو مساو، فاسد" [(5)].

- تحليل المصطلحات المشتركة:

---

(1) ابن كثير أبو الفداء: تفسير القرآن العظيم، ت: هاني الحاج، مراجعة أحاديثه: ناصر الدين الألباني، المكتبة التوفيقية، مصر، ج:3، ص: 342.

(2) الغزالي أبو حامد: المستصفى في علوم الأصول، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1413ه/ 1993م، ص: 196

(3) محمد أبو زهرة: أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، ص126.

(4) وهبه الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر دمشق، ط2: 1418هـ- 1998م، ج1، ص313.

(5) محمد عبد الله أبو النجا: علم أصول الفقه، مكتبة محمد علي صبيح، مصر، ط5، 1385هـ-1966م، ص: 101.

والتأويل

قصد **باللفظ**: الذي وجد في جميع التعاريف السابقة، ما هو أعم من أن يكون لفظا خاصا أو عاما أو مطلقا.

فالمعنى المحتمل الذي يؤول إليه اللفظ معنى مرجوح، لأنه خلاف المعنى الحقيقي الظاهر المتبادر، ودليل التأويل الأقوى يصير هذا المعنى المرجوح راجحا [1].

مراد الله هو العلم الذي يجتهد العالم للوصول إلى مراده سواء عن طريق التفسير أو عن طريق التأويل، وذلك على حسب طبيعة العلم المراد معرفته، فعلوم القرآن ثلاثة[2]: **الأول:** علم لم يطلع الله عليه أحدا من خلقه بل استأثر به وحده، كمعرفة ذاته وصفاته التي لا يعملها إلا هو.

الثاني: ما أطلع الله عليه نبيه ﷺ واختص به، وهذا لا يجوز الكلام فيه إلا له ﷺ ولمن أذن له.

الثالث: العلوم التي علمها الله لنبيه مما أمر بتبليغه، وهذا النوع قسمان:

أ- قسم لا يجوز الكلام فيه إلا بطريق السمع كالكلام في الناسخ والمنسوخ والقراءات، وقصص الأمم الماضية، وأسباب النزول، وأخبار الحشر والنشر والمعاد.

ب- قسم يعرف بطريق النظر والاستدلال، وهذا منه المختلف في جوازه، وهو ما يتعلق بالآيات المتشابهات، ومنه المتفق على جوازه وهو ما يتعلق بآيات الأحكام والمواعظ والأمثال والحكم لمن له أهلية الاجتهاد" [3].

وأهلية الاجتهاد صفة تفصل بين الخواص والعوام، فلكل منهما مجال يسير به في حياته، ولتسير هذه الحياة على النمط المستقيم الذي أوجبه الله، سخر عقول الخواص لهذه المهمة و التي يعرف سبيلها عن طريق فهم القرآن، ويكون هذا الفهم بدلالة التفسير الذي قد يفهمه العامة كما يفهمه الخاصة، أما التأويل فلا يكون إلاّ للخاصة فلكل مرتبته في استعاب المدلول والمقصد.

مراتب التفسير والتأويل:

أدناها ما يبين عظمة اللهوينزه النفس عن الهوى ويصرفها عن الرذيلة ويأخذ بها إلى الفضيلة، وهي متيسرة لكل أحد قال الله تعالى:﴿ **وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ** ﴾ **القمر/ الآية: 17.**

أما **المرتبة العليا** فلا تتم إلا بأمور:

---

(1) الدريني: المناهج الأصوابية، ص: 168.
(2) **ينظر**: كمال الدين عبد الغنى المرسي، علم التفسير ومناهج المفسرين، ص: 17
(3) **ينظر**: الزرقاني عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن، ج:2، ص: 295.

والتأويل

أحدها: فهم حقائق الألفاظ من حيث استعمالات أهل اللغة، غير مكتف بقول وفهم واحد، لأنّ الألفاظ في حقيقتها لا تخرج عن أصناف أربعة وهي: المترادفة، و المتباينة، والمتواطئة، والمشتركة[1]، وذلك لأن: اللفظ والمعنى إما أن يتكثرا معا وهي المتباينة، أو يتحدا معا كزيد والإنسان وهي المتواطئة، أو يتكثر اللفظ فقط وهي المترادفة[2]، أو المعنى فقط وهي المشتركة[3].

وكل من الألفاظ المشتركة والمتواطئة والمترادفة هي من باب الوجوه والنظائر، والمقصود **بالوجوه**: هو ما اتفق لفظه واختلف معناه، كلفظ "الصلاة" حيث ورد في القرآن على عشرة أوجه منها: الصلاة الشرعية، المغفرة، الدعاء،....

والنظائر: هي الألفاظ المشتركة، والمتواطئة، والمترادفة، وبيان معانيها المختلفة، كما أنّ النظائر اسم الألفاظ والوجوه اسم للمعاني[4]

ثانيها: الأساليب يحصل له العلم بها بممارسة الكلام البليغ ومزاولته مع التفطن لنكته ومحاسنه، والوقوف على مراد التكلم منه، ويحتاج هذا لعلم النحو والمعاني والبيان والممارسة وذلك بالاطلاع على الشعر الجاهلي والأدب العربي[5].

ثالثها: علم أحوال البشر: لقد أجمل وأجمع القرآن الكلام عن الأمم وعن السنن الإلهية، وعن آياته في السموات والأرض وفي الآفاق والأنفس، ولقد بين فيه الكثير من أحوال الخلق وطبائعه وسننه الإلهية في البشر، وقص علينا أحسن القصص عن الأمم وسيرها الموافقة لسنته وعليه فالناظر في القرآن ناظر في أحوال البشر في أطوارهم وأدوارهم ومناشئ اختلاف أحوالهم، من قوة وضعف وعز وذل وعلم وجهل ويحتاج هذا النوع من العلوم إلى علم التاريخ.

رابعها: العلم بوجه هداية البشر كلهم بالقرآن: العلم بما كان عليه الناس زمن النبوة بفهم أحوالهم، عاداتهم، أخلاقهم، قبائحهم، المشين فيهم حتى نفهم أن

---

(1) **المتباينة**: من البين الذي هو الإفتراق والبعد، شبه افتراق المسميات في حقائقها بافتراق الحقائق في بقاعها،/ **المتواطئة**: وهي التوافق، يقال تواطأ القوم على الأمر إذا اتفقوا عليه / **المترادفة**: مشتقة من الردف، شبه اجتماع اللفظين على معنى واحد باجتماع الراكبين على ردف الدابة وظهرها، أما **المشتركة** فسيأتي بيانه (**ينظر**: القرافي شهاب الدين: شرح تنقيح الفصول في إختصار المحصول في الأصول، ص:31).

(2) رغم ذلك نجد من العلماء من أنكر الترادف في العربية، وإلتمسوا فروقا دقيقة بين الكلمات التي يُظنُّ فيها اتحاد المعنى، وقال هذا الفريق: إنّ ما يظنه بعضهم من المترادفات، هو من المتباينات، أو من قبيل الإشتراك.(للتفصيل أكثر **ينظر**: إميل بديع يعقوب: فقه اللغة العربية وخصائصها، دار العلم للملايين، بيروت،ط: 2،/ 1986م، ص:173)

(3) إدريس حمادي: المنهج الأصولي في فقه الخطاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط: 1، 1998، ص: 38.

(4) **ينظر**: ابن الجوزي: منتخب قرة العيون النواظر في الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، ت: محمد السيد الصفطاوى، وفؤاد عبد المنعم أحمد، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص: 14

(5) **ينظر** الزرقاني عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن، ج: 2، ص: 295.

النبي ﷺ بعث لهدايتهم وإسعادهم بعد ما كانوا عليه من شقاء وضلال، وكيف يفهم المفسر ما قبحته الآيات من عوائدهم على وجه الحقيقة، إن لم يكن عارفا بأحوالهم وما كانوا عليه.

خامسا: العلم بسيرة *النبي* ﷺ وأصحابه وما كانوا عليه من علم و عمل وتصرف في شؤون الدنيا والآخرة [1].

مسألة تابعة:

- **المتشابه :** إنّ الحديث عن التفسير والتأويل يقود وبطريقة إلزامية للكلام على موضوع المتشابه، فهو العمود الفقري لمواضيع التأويل، من أجل ذلك لابد من بيان عام لهذا المصطلح ومجاله.

تعريفه: جاء في الأساس: «وتشابه الشيئان، واشتبها، وشبّهته به وشبّهته إياه، واشتبهت الأمور وتشابهت: التبست لإشباه بعضها بعضا، وفي القرآن المحكم والمتشابه »[2]

ومعنى المتشابهات في القرآن: إنما يكون بين شيئين فأكثر، وهو لا يفيد عدم فهم المعنى مطلقا، ووصف التشابه في الآيات إنما يكون باعتبار معانيها، لأنك تجد معاني متشابهة في فهمها من اللفظ، لا يجد الذهن مرجحا لبعضها على بعض.

وقيل المتشابه ما كان اثبات المعنى فيه للفظ الدال عليه ونفيه عنه متساويان، أو ما دل فيه اللفظ على شيء والعقل على خلافه، فتشابهت الدلالة ولم يمكن الترجيح[3].

و المتشابه في أصله أن يشتبه اللفظ في الظاهر مع اختلاف المعاني، وهو مثل المشكل لأنه أشكل، أي دخل في شكل غيره وشاكله [4].

لقد خاض العلماء في هذا المصطلح كثير فمنهم من أوجز ومنهم من أطنب، ومن الذين تكلموا فيه السيوطي [5] قال: قيل: المحكم ما وضع معناه، والمتشابه نقيضه، وقيل: المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلاّ وجها واحدا، والمتشابه ما احتمل أوجها، وقيل: المحكم ما كان معقول المعنى، والمتشابه بخلافه كأعداد الصلوات واختصاص الصيام برمضان دون شعبان، وقيل

---

(1) **ينظر**: المصدر نفسه، ج:2، ص: 296.

(2) الزمخشري أبو القاسم جار الله: أساس البلاغة، ت: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، ص: 228

(3) فتحي أحمد عامر: المعاني الثانية في الأسلوب القرآني، كتب الدراسات القرآنية، منشأة المعرف، الإسكندرية، ط: 1987م، ص:211

(4) الزركشي بدر الدين: البرهان في علوم القرآن، ج2، ص: 69

(5) السيوطي جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، ويليه كتاب اعجاز القرآن للقاضي أبي بكر الباقلاني، دار الفكر، بيروت، ط1، 1423هـ-2003م، ج2، ص299.

والتأويل

المحكم ما استقل بنفسه، والمتشابه ما لا يستقل بنفسه إلا بردّه إلى غيره، وقيل: المحكم ما تأويله تنزيله، والمتشابه ما لا يدرك إلا بالتأويل.

وجود المتشابه في القرآن: إن الآيات التي اشتملت على التكليف وبيان الأحكام التي هي قوام الشريعة الإسلامية مثل آيات الأحكام وأحاديث الأحكام ليس فيها التشابه قط، بل كلها بيّن واضح، إذ لا يمكن أن يكون التكليف في شيء غير واضح ولا بيّن.

و هو مثبت بدليل قول الله ﷻ :﴿ **هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آَيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آَمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾ **آل عمران/ الآية: 07**

ومع اتفاق العلماء على وجود المتشابه في هذا النص الكريم، فإنهم اختلفوا في مواضعه.

يرى ابن حزم أنه لا متشابه في القرآن إلا في الحروف المقطعة والقسم إذ يقول[(1)]:« الحروف المقطعة...والأقسام التي في أوائل بعض السور، فعلمنا يقينا أنّ هذين النوعين هما المتشابه »

قال السيوطي: والمتشابه على أقوال: فقيل: المحكم ما عرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل، والمتشابه به ما استأثر الله ﷻ بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطعة في أوائل السور، وقيل: المتشابه القصص والأمثال[(2)].

وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل بن حيان، قال:﴿ **وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ** ﴾ يعني فيما بلغنا ﴿ **الم** ﴾ و﴿ **المص**﴾ و﴿ **المر**﴾ [(3)] وقال ابن أبي حاتم: وقد روى عن عكرمة وقتادة وغيرها أن المحكم الذي يعمل به والمتشابه الذي يؤمن به ولا يعمل به[(4)].

وبعض العلماء يقول إن مواضع المتشابه تشمل ما ذكره ابن حزم، وتشمل الآيات التي فيها ما يوهم تشبيه الله بالحوادث[(5)] منها: آيات الصفات نحو: **الوجه** قوله تعالى:﴿ **إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى** ﴾ **الليل 20**، **العين** قال الله تعالى: ﴿ **وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي** ﴾ **طه/ الآية: 39**، **اليد** قوله سبحانه: ﴿ **يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** ﴾ **الفتح/**

(1) ابن جزم الأندلسي: الإحكام في أصول الأحكام، ت: أحمد محمد شاكر، تقديم: إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط: 1403ه/ 1983م مج: 1، ج: 4، الباب: 21، ص: 123.
(2) السيوطي جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص299.
(3) آل الشيخ عبد الرحمان بن حسن: فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، ت: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار الفيحاء، دمشق، دار السلام، الرياض، ط: 1، 1413ه/ 1992م، ص: 358.
(4) المصدر السابق، ج:2، ص300.
(5) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص125.

الآية: 10، **الساق** قال تعالى: ﴿ **يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ**﴾ **القلم/ الآية: 42**، **الجنب** قال تعالى: ﴿ **مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ** ﴾ **الزمر/ الآية: 56**، **صفة القرب** ﴿ **فَإِنِّي قَرِيبٌ**﴾ **البقرة/ الآية: 186**، **صفة الفوقية** في قول ﷻ تعالى ﴿**يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ** ﴾ **النحل/ الآية: 50**، **صفة المجيء** في قول الحق ﴿ **وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا** ﴾ **الفجر/ الآية: 22**، **صفة الحب** في قول ﷻ ﴿**يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ**﴾ **المائدة/ الآية: 54**، **صفة الغضب** قوله تعالى: ﴿ **أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا** ﴾ **النور/ الآية: 09**، **صفة الرضى** قال ﷻ ﴿ **رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ** ﴾ **المائدة/ الآية: 119**، **صفة العجب** قال ﷻ﴿ **بَلْ عَجِبْتَ** ﴾ **الصافات/ الآية: 12**، **صفة الرحمة** وهي كثيرة في القرآن، ومن المتشابه **"لفظة عند"** قال تعالى: ﴿ **وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ**﴾ **الرعد/ الآية: 43**، قال تعالى ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ**﴾ **الحديد/ الآية: 04**

قال ابن اللبان: ليس من المتشابه قول ﷻ تعالى:﴿ **إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ** ﴾ **البروج/ الآية: 12** لأنه فسره بعده بقول ﷻ:﴿ **إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ** ﴾ **البروج/ الآية: 13** تشبيها على أن بطشه عبارة عن تصرفه في بدئه وإعادته وجميع تصرفاته في مخلوقاته (1).

الدليل على وجود المتشابه بقلة: النص الصريح فقد قال ﷻ عن المحكمات: ﴿ **هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾ و﴿ **أُمُّ الْكِتَابِ**﴾ الشيء معظمه، كما قالوا: أم الطريق وبمعنى معظمه، والدليل الثاني قول ﷻ تعالى: ﴿ **وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ** ﴾ إنما يراد بها القليل، ولو كان المتشابه كثيرا لكان الالتباس أكثر، ويستلزم حينها ألا يقال على القرآن أنه بيان وهدى، قال ﷻ تعالى: ﴿ **هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ** ﴾ **آل عمران/ الآية: 138**، والقرآن جاء ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس، ولو لم يذكر القرآن دليلا على وجود المتشابه لما جاز القول فيه ولما كان، فقد وجب التسليم به(2).

حكى ابن حبيب النيسابوري في المسألة ثلاث أقوال **(أحدهما)** أن القرآن كله محكم لقول ﷻ:﴿ **الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ** ﴾ **هود/ الآية: 01**، **(الثاني):** كله متشابه لقول ﷻ : ﴿**كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ** ﴾ **الزمر/ الآية: 23** **(الثالث)** انقسامه إلى محكم ومتشابه، فالمراد بإحكامه إتقانه وعدم تطرق النقص والاختلاف إليه، وبتشابهه كونه يشبه بعضه بعضا في الحق والصدق والإعجاز(3).

---

(1) السيوطي جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن،ج:2، ص308.

(2) **ينظر**: محمد الخضري بك: أصول الفقه، ص136.

(3) المصدر السابق، ج:2، ص299.

تأويل المتشابه: يجب التنبيه على نوعين من الطرق التي اعتمد عليها العلماء وهما طريق السلف وطريق الخلف(1).

فطريق السلف: وهي الامتناع عن التأويل، مع الاعتقاد بالمراد الإلهي أو النبوي، والتسليم و التفويض بما يريده الشارع منه، وترك الطلب والاشتغال بالوقوف على المراد منه، إذ قد تبيّن أنه قد تبيّن أنّه لا يتعلق به تكليف، سوى مجرد الإيمان به ولا يجوز على رأي، وأيضا فإنّ السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المتقدمين بهم لم يعرضوا لهذه الأشياء، ولا تكلموا فيها بما يقتضي تعيين تأويل من غير دليل وهم القدوة(2).

أما طريق الخلف ومنهم عامة المعتزلة، تأويل المتشابه ما يوافق اللغة، و يلائم تنزيه ﷻ عما لا يليق به، لأنه تعالىﷻ لا يدّ له ولا عين، ولا مكان، فلذا يكون المعنى الظاهر مستحيلا، و تأويله و صرفه عن هذا الظاهر واجبا، فيراد به معنى يحتمله اللفظ من أوضاع العرب في كلامها من جهة الاستعارة والكناية والتمثيل والمجاز وغيرها من أنواع الاتساع.

ومنشأ الخلاف: هو اختلافهم في قوله تعالى في شأن المتشابه من القرآن ﴿ **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا**﴾ فمن قال بالوقوف على قوله ﴿ **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ** ﴾ رأى أن المتشابه لا يعلم تأويله أحد من البشر، وأن الراسخين منهم يفوضون علمه إلى ربهم، ويؤمنون به من غير بحث أو تأويل.

أما الذي عطف ﴿ **وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ** ﴾ على لفظ الجلالة، وجعل الوقف عليها قال: إن الراسخين في العلم في مقدورهم تأويله بإرادة معنى يحتمله اللفظ ويتفق مع تنزيهه سبحانهﷻ عن المتشابه بخلقه، وهذا ما بيّنه الأشعري في حديثه عن الإستواء بأن يكون على الوجه الذي قاله سبحانه وتعالى وبالمعنى الذي أراده، استواءا منزها عن الممارسة والإستقرار والتمكن.(3)

ذكر السيوطي في الإتقان مسألة اختلاف المتشابه في الاطلاع عليه، **فقال:** قول مجاهد عن ابن عباسرضي الله عنهما في قوله: ﴿ **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ** ﴾، قال ((أنا ممن يعلمون تأويله)) أو قال:((أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله))(4)

---

(1) وهبة الزحيلي: أصول الفقه، ص344.
(2) **ينظر**: محمد الخضري بك، أصول الفقه، ص137.
(3) الأشعري أبو الحسن: الإبانة عن أصول الديانة، ت: عبّاس صباغ، دار النفائس لبنان، ط1: 1414ه/ 1994م، ص: 35
(4) ابن كثير أبو الفداء: تفسير القرآن العظيم، ج: 2، ص: 9 .

والتأويل

وأخرج ابن أبي حاتم عن الضحاك قال:((الراسخون في العلم يعلمون تأويله لو لم يعلموا تأويله لم يعلموا ناسخه من منسوخه ولا حلاله من حرامه ولا محكمه من متشابه)) (1)، واختار هذا القول النووي فقال في شرح مسلم(2):« والراسخون يعلمون لأنّه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته، أنه الأصح لأنه يستحيل أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته ».

ثم ذكر السيوطي رأيه في المسألة فقال: ويدل لصحة مذهب الأكثرين ما أخرجه عبد الرازق في تفسيره والحاكم في مستدركه عن ابن عباس رضي الله عنه أنه كان يقرأ:﴿ **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ** ﴾، فهذا يدل على أن الواو للاستئناف لأن هذه الرواية إن لم تثبت بها القراءة فأقل درجتها أن تكون جبرا بإسناد صحيح إلى ترجمان القرآن فيقدم كلامه في ذلك على من دونه، ويؤيد ذلك أن الآية دلت على ذم متبعي المتشابه ووصفهم بالزيغ وابتغاء الفتنة، وعلى مدح الذين فوضوا العلم إلى الله وسلموا إليه كما مدح الله المؤمنين بالغيب(3).

إضافة لهذا لو كان القرآن كله محكما لأفتقر الناظر فيه إلى طرق التأويلات وترجيح بعضها عن بعض، وافتقر تعلم طرق الإستدلال وتحصيل علوم كثيرة، وهو الأقوى في دعوة الخواص إلى التفكر والتدبر(4)

ذكر الراغب(5) في فالمتشابه بالجملة **ثلاث أضرب: متشابه:** من جهة اللفظ فقط، ومتشابه من جهة المعنى فقط، ومتشابه من جهتهما، فالأول **ضربان أحدهما** يرجع إلى الألفاظ المفردة إما من جهة **الغرابة** نحو: ﴿وَأَبًّا﴾ **عبس/ الآية: 31**، ﴿**يَزِفُّونَ**﴾ **الصافات/ الآية: 94**، وإما من جهة **المشاركة** في اللفظ كاليد واليمين، و**الثاني** يرجع إلى جملة الكلام المركب، وذلك **ثلاثة أضرب: ضرب** لاختصار الكلام، **وضرب** لبسطه، **وضرب** لنظم الكلام، **والمتشابه:** من جهة المعنى أوصاف الله وأوصاف القيامة، فإن تلك الصفات لا تتصور لنا إذ كان لا يحصل في نفوسنا صورةُ ما لم نحُسَّه أو لم يكن من جنس ما نَحُسُهُ.

(1) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 9

(2) النووي محي الدين: صحيح مسلم بشرح النووي، ت: رضوان جامع رضوان، المكتب الثقافي الأزهر، مصر، ط: 1: 2001م، ج:16، كتاب العلم، باب: النهي عن اتباع متشابه القرآن، رقم الحديث: 2665/1، ص: 225

(3) السيوطي جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، ج:2، ص300.

(4) فتحي أحمد عامر: المعاني الثانية في الأسلوب القرآني، ص:214

(5) الراغب الأصفهاني أبو القاسم: المفردات في غريب القرآن، ت: مركز الدراسات والبحوث، مكتبة نزار مصطفى الباز، ج: 1، ص: 335.

والمتشابه من جهة اللفظ والمعنى **خمسة أضرب:** **الأول:** من جهة الكمية كالعموم والخصوص، **والثاني:** من جهة الكيفية كالوجوب والندب، **والثالث:** من جهة الزمان كالناسخ والمنسوخ، **والرابع** من جهة المكان والأمور التي نزلت فيها، **الخامس** من جهة الشروط التي يصح بها الفعل ويفسد.

ثم جميع المتشابه على **ثلاثة أضرب**: **ضرب** لا سبيل إلى الوقوف عليه كوقت الساعة وخروج الدابة ونحو ذلك، **وضرب** للإنسان سبيل إلى معرفته كالألفاظ الغريبة، **وضرب** متردد بين الأمرين يختص بمعرفته بعض الراسخين في العلم ويخفى على من دونهم.(1)

وهناك من عبّر عليه بطريقة أخرى فقال إذا كان التأويل في المجاز البيّن الشائع فالحق سلوكه، وإن كان من المجاز البعيد الشاذ فالحق تركه وإن استوى الأمران فالاختلاف في جوازه مسألة اجتهادية (2).

- تأويل بعض الآيات المتشابهات:

الإستواء: ذكر السيوطي بعض المعاني منها: استقر، استولى، صعد(3)، **النفس**:أولها العلماء بتأويلات منها: الذات، الغيب، **الساق**: معناه الشدة وأمر عظيم، **الجنب**: الطاعة، **القرب**: أي العلم به، **الفوقية**: العلو من غير جهة، **المجيء**: أي أمره لأن الملك إنما يأتي بأمره أو بتسليطه(4)، **الحب**، **الغضب**، **الرضى**، **العجب**، **الرحمة**: قال العلماء: كل صفة يستحيل حقيقتها على الله تفسر بلازمها.

فواتيح السور: عنى بهذا الموضوع الكثير من العلماء سواء من المتقدمين أو من المتأخرين، وكل أدلى بدلوه وحاول أن يجد مخرجا لمعنى هذه الآيات، ولقد وقع الاختيار على أحد المتأخرين فكان تحليله كالتالي(5):

1- عدد أحرف الفواتح هو أربعة عشر حرفا بعد حذف المكرر والمجموعة في الجملة "نص حكيم له سر قاطع" مفصلة كالتالي:

- **الحرفان الأولان**: هما "أ-ح" من التسعة أحرف الأولى الهجائية: "أ، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ".

---

(1) **ينظر**: الراغب الأصفهاني : المفردات في غريب القرآن، ص: 336/ **وينظر:** السيوطي جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، ج:2، ص303.

(2) للشنقيطي تفصيل واسع في الحديث عن المتشابه وما قيل فيه من أقوال العلماء بين التفويض والتأويل في رسالة كانت جوابا لأحد السائلين حول الذات الإلهية وسماها: استحالة المعية بالذات وما يضاهيها من متشابه الصفات، المطبعة المحمودية، مصر، الفصل الرابع فيما قيل من المتشابه من التأويل والتفويض، ص: 71.

(3) السيوطي: المصدر السابق، ج: 2، ص: 300 .

(4) **ينظر:** السيوطي جلال الدين: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، ط: 1، 1424ه/ 2003م، أجزاء التفسير.

(5) أحمد عمر أبو شوفة: المعجزة القرآنية، حقائق علمية قاطعة، دار الكتب الوطنية، ليبيا، 2003، ص113.

الخمسة الوسطية: "ر- س- ص- ط-ع" من العشرة أحرف الهجائية التي بعدها : "ر-ز-س-ش-ص-ض-ط-ظ-ع-غ".

- **السبعة الأخيرة:** "ق، ك، ل-م-ن-هـ-ي" وذلك من الأحرف التسعة المتبقية: "ف-ق-ك-ل-م-ن-هـ-و-ي".

2- عدد هذه الأحرف يساوي نصف عدد حروف الهجاء الثمانية والعشرين.

3- فيها نصف حروف الهمس العشرة المجموعة بقول: "فحثه شخص- سكت" وهي: "ح-هـ-ص-س-ك".

4-وفيها نصف حروف الجهر، وحروف الجهر ما بقي بعد حروف الهمس وعددها ثمانية عشر حرفا ونصفها تسعة أحرف موجودة في أوائل السور وهي:"أ-ط-ي-ل-م-ن-ع-ق-ر"

5- فيها نصف حروف الشدة: "أجِد قَطٍ بكَت" ففيها أربعة منها هي: "أ-ك-ق-ط".

6- فيها نصف حروف الرخاوة، وحروف الرخاوة ما بقي بعد حروف الشدة وعددها عشرون حرفا ففيها عشرة أحرف منها هي: "ح-م-س-ع-ل-ي-ن-ص-ر-هـ".

7- حروف الإطباق أربعة هي "ص-ض-ط-ظ" ونصفها من الحروف "ص-ط".

8- عكس الإطباق، الانفتاح، أحرفه أربعة وعشرون حرفا بعد حذف حروف الإطباق، ونصفها اثنا عشر حرفا من الحروف وهي: "ح-ر-س-ع-ق-ك-ل-ن-ه-ي-أ-م".

9- حروف الحلق ستة هي: "أ-ه-ع-ح-غ-خ" ونصفها هي: "هـ-ح-ع".

10- الأحرف غير الحلقية اثنان وعشرون حرفا نصفها من الحروف وهي: "ن-ق-ص-ل-م-ي-س-ك-ط-ر-أ".

هذا التحليل الذي أورده صاحب النص عن الحروف إنما هو نموذج يبيّن وبوضوح أن هذه الحروف قد شغلت حيزا معرفيا عظيما في ميدان التأول عند المتأخرين كما كان مع المتقدمين، فكل أدلى بدلوه في أسرار هذه الأخيرة التي لا تزال تخفي أسرارا عميقة.

تسمياتها:حرف التهجي، الحروف النوارنية، فواتح السور، الحروف المقطعة، حروف الإعجاز.

معانيـهـا:

<u>قيل:</u> هي أسماء للقرآن كالفرقان والذكر، **<u>قيل:</u>** هي أسماء للسور، **<u>وقيل</u>:** هي فواتيح للسور كما يقولون في أول القصائد، **<u>قيل:</u>** هي تنبيهات كما في النداء.



قيل: إن العرب كانوا إذا سمعوا القرآن لغوا فيه فأنزل اللهﷻ هذا النظم البديع ليعجبوا منه ويكون تعجبهم منه سببا لاستماعهم، وسماعهم له سببا لاستماع ما بعده، فترق وتلين الأفئدة[1].

قيل: إن هذه الحروف ذكرت لتدل على أن القرآن مؤلف من الحروف التي هي، أ، ب، ت، ث لتدل القوم الذين نزل القرآن بلغتهم أنّها الحروف التي يعرفونها فيكون ذلك تقريعا لهم ودلالة على عجزهم أن يأتوا بمثله بعد أن يعلموا أنه منزل بالحروف التي يعرفونها ويبنون كلامهم منها.

وقيل: هي إمارة جعلها اللهﷻ لأهل الكتاب أنه سينزل على محمد ﷺ كتابا في أول سور منه حروف مقطعة.

أقوال العلماء في فواتح السور:

عن ابن عباس﵁ في قوله ﴿**الم**﴾، قال: أنا اللهﷻ أعلم، وفي قوله: ﴿**الر**﴾، أنا اللهﷻ أرى، قال ﴿**المص**﴾، الألف من اللهﷻ والميم من الرحمن و الصاء من الصمد، عن ابن عباس في ﴿**كهيعص**﴾، قال الكاف من كريم والهاء من هاد والياء من حكيم والعين من علم والصاد هي صادق[2].

"طه" أخرج عن محمد بن كعب قال: الطاء من ذي الطول،﴿**طسم**﴾، أخرج عن محمد بن كعب قال: الطاء من ذي الطول والسين من القدوس والميم من الرحمن، ﴿**حم**﴾، عن سعيد بن خبير﵁ قال: الحاء اشتقت من الرحمن وميم اشتقت من الرحيم، ﴿**حم عسق**﴾ عن محمد بن كعب قال: الحاء والميم من الرحمن والعين من العليم والسين من القدوس والقاف من القاهر.

أخرج عن سالم بن عبد الله قال: ﴿**الم**﴾، ﴿**حم**﴾، **و**﴿**ن**﴾، ونحوها اسم الله مقطعة[3] ، ﴿**ق**﴾، قال الكرماني إنه حرف من اسمه قادر وقاهر، ﴿**ن**﴾، إنه مفتاح اسمه تعالىﷻ نور وناصر.

ملاحظات :

1)- تكرار الأحرف المقطعة في القرآن ليكون أبلغ في التحدي، فمنها ما جاء على حرف واحد مثل ﴿**ص**﴾، وحرفين ﴿**حم**﴾، ثلاث أحرف ﴿**الم**﴾، أربعة ﴿**المص**﴾، خمسة ﴿**كهيعص**﴾، لأن أساليب الكلام منها ما هو على حرف واحد، أو حرفين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة [4].

---

(1) السيوطي جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، ج:2، ص311.
(2) المصدر نفسه، ج:2، ص309.
(3) السيوطي جلال الدين: المصدر السابق، ج:2، ص309.
(4) أحمد عمر أبو شوقة: المعجزة القرآنية، ص116.

2)-ذكر ابن كثير أن كل سورة افتتحت بالحروف المقطعة فلا بد أن يذكر فيها الانتصار للقرآن وبيان إعجازه وعظمته، منها: ﴿ **يس (1) وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ** ﴾ **يس/ الآية: 2/1**، ﴿ **حم (1) تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** ﴾ **فصلت/ الآية: 2/1**، ﴿ **كهيعص (1) ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا**﴾ **مريم/ الآية: 2/1**، ﴿ **الم (1) غُلِبَتِ الرُّومُ** ﴾ **الروم/ الآية: 2/1**

3)-هذه الأحرف أزلية لأنها من كلام ﷲ الأزلي، وفي هذا المعنى قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه ((**إن لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي**)) [(1)].

4)- رسم هذه الحروف هو في حد ذاته إعجاز، والنطق بها إعجاز أيضا[(2)]. **فرسم الحرف** الواحد منها جاء: ﴿**ق**﴾← قاف، ﴿**ص**﴾← صاد، ﴿**ن**﴾← نون، **رسم الحرفين**: ﴿**حم**﴾← حا-ميم، ﴿ **طس**﴾ ← ط- سين، ﴿ **يس**﴾← يا-سين، أما ﴿**طه**﴾ انفردت بنطق خاص عن باقي السور، **رسم الثلاثة الأحرف**: ﴿**الر**﴾←ألف- لام-را، ﴿**طسم**﴾←طا-سين-ميم، ﴿**الم**﴾←ألف-لام-ميم، **رسم أربعة الأحرف**:﴿**المص**﴾← ألف-لام-ميم-صاد، ﴿**المر**﴾← ألف- لام-ميم-راء

رسم خمسة أحرف:﴿**كهيعص**﴾← كاف-هاء-ياء-عين-صاد، ﴿**حم عسق**﴾← حا-ميم-عين-سين-قاف.

فوائد المتشابه[(3)]:

- ابتلاء العباد بالوقوف عنده والتوقف فيه والتفويض والتسليم والتعبد بالاشتغال به من جهة التلاوة.

- يوجب مزيد المشقة في الوصول إلى المراد وزيادة المشتقة توجب مزيد الثواب.

- لو كان القرآن كله محكما لما كان مطابقا إلا لمذهب واحد، وكان بصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب، وذلك مما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به فإذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه طمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يؤيد مذهبه وينصر مقالته فينظر فيه جميع أرباب المذاهب ويجتهد في التأمل فيه صاحب كل مذهب.

---

(1) الطبرسي الحسن: مجمع البيان في تفسير القرآن، دار العلوم، لبنان، ط: 1، 1426ه/ 2005م، ج: 1، ص: 42.
(2) **ينظر**: المصدر السابق، ص122.
(3) الرازي فخر الدين: التفسير الكبير:مفاتيح الغيب، دار الفكر، ط: 1، 1401ه/ 1981م، ج:7، تفسير سورة آل عمران، ص: 185.



- القرآن مشتمل على دعوة الخواص والعوام وفيه حث العلماء (الخواص) على النظر الموجب للعلم بغوامضه والبحث عن دقائقه فإن استدعاء الهمم لمعرفة ذلك من أعظم القرب.

- ظهور التفاضل وتفاوت الدرجات إذ لو كان القرآن كله محكما لا يحتاج إلى تأويل ونظر واستوت منازل الخلق ولم يظهر فضل العالم على غيره.

قال بعضهم: العقل مبتلى باعتقاد حقية المتشابه كابتلاء البدن بأداء العبادة، كالحكيم إذا صنف كتابا أجمل فيه أحيانا لكون موضع خضوع المتعلم لأستاذه، وكالملك يتخذ كلامه يمتاز بها من يطلعه على سره، وقيل: لو لم يبتل العقل الذي هو أشرف البدن لاستمر العالم في أبهة العلم على التمرد، فبذلك يستأنس إلى التذلل بعز العبودية، والمتشابه هو موضع خضوع العقول لبارئها استسلاما واعترافا بقصورها، وفي ختم الآية يقول تعالىﷻ:﴿**وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾ **البقرة/ الآية: 269**، تعريض بالزائغين ومدح للراسخين، يعين من لم يتذكر ويتعظ ويخالف هواه فليس من أولي العقول ومن ثم قال الراسخون: ﴿ **رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا** ﴾ **آل عمران/ الآية: 08** إلى آخر الآية، فخضعوا لبارئهم ﷻ لاستنزال العلم اللدني بعد أن استعانوا به من الزيغ النفساني.

المبحث الثاني: التطور الدلالي للتفسير والتأويل

إن معرفة أحوال الناس ومعرفة سيرة النبي ﷺبيّن الملامح العامة لبروز التفسير كعلم تدرج عبر التاريخ، أو التأويل كفكرة تتطورت فأسست لنفسها قواعد وشروط، وإنما يكون هذا بتتبع مراحل تطور اللفظة، من زمن النبي ﷺ إلى العصر الحديث.

فالناظر للقرآن الكريم للوهلة الأولى يلاحظ أن القرآن الكريم جاء –وكما يعلم كل ناظر للقرآن- بلغة العرب بأسلوب العرب وبفنون العرب من حقيقة ومجاز، من تصريح وكناية، من إيجاز وإطناب، على نمط العرب في كلامهم غير أنه يعلو على كلامهم ببلاغته الرائعة ومعانيه المتفانية لكونه من لدن حكم عليم. فلغة القرآن تمتاز بالسمو والرقي، كما أنها تفحم بالحجة أكثر مما تستثير

العواطف، كما نلمس العمق والمرونة والإيحاء في كل جوانبه، فهو يجمع بين التعليم والإقناع والتأثير، ويمنح العقل والقلب النصيب في ذلك[1]

فكان من الطبيعي أن يفهم النبيﷺ القرآن جملة وتفصيلا ،قال ﷻ:﴿ **إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (17) فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (18) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ** ﴾ **القيامة/ الآية:19/18/17** ولقد بين النبيﷺ لأصحابه معاني القرآن، قال ﷻ:﴿ **لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ** ﴾ **النحل/ الآية: 44**، مع العلم أن أصحاب النبيﷺ كان لهم نصيب من فهم القرآن جملة أي بظاهر أحكامه، أما التفصيل ودقائق المعاني، فكان لابد لهم من البحث والنظر والرجوع إلى النبيﷺ ليعلمهم ما أبهم من مجمل ومشكل ومتشابه وغيره.

ذكر أبو عبد الرحمن السلمي[2]:((حدثنا الذين كانوا يقرؤون القرآن كعثمان بن عفان وعبدالله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يتجاوزوها حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل جميعا ولهذا كانوا يبقون مدة في حفظ السورة))[3].

المتأمل لهذا الحديث يدرك أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يتدبرون القرآن عملا بقوله تعالى ﷻ:﴿ **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ**﴾ **النساء:82**، والتدبر يكون بسؤال النبيﷺ عن كل شاردة وواردة وعن كل حادثة أو مسألة تعتريهم في حياتهم فيأتي القرآن جوابا عن مسائلهم، كما وقع مع المرأة التي جاءت تشتكي زوجها للنبي ﷺ وسورة المجادلة جاءت جوابا لشكواها بقوله تعالى ﷻ:﴿ **قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ** ﴾ **سورة المجادلة/ الآية:01** [4]، وقد تأتي آيات القرآن موافقة لرأي من آراء الصحابة رضي الله عنهم كما وقع مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين مرّ بمقام إبراهيم فقال لرسول اللهﷺ:((يا رسول الله لو صلينا خلف المقام))[5]، فنزلت **الآية**: ﴿ **وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى** ﴾ **البقر/ الآية:125.**

---

(1)**ينظر:** محمد عبد الله دراز: مدخل إلى القرآن الكريم، عرض تاريخي وتحليل مقارن، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، مراجعة: محمد البدوي، دار القلم، الكويت، ط: 1404ه/1984م،ص:115

(2) **أبو عبد الرحمن السلمي**: مقرئ الكوفة، عبد الله بن حبيب بن ربيعة كوفي ثقة، شهد مع علي بن أبي طالب موقعة صفين، ومات في عهد الوليد بن عبد الملك وكان من أصحاب عبد الله بن مسعود قيل مات 74 وقيل 80 وهو ابن 90 سنة، حدث عن عمر وعثمان وعلي (**ينظر**:الذهبي شمس الدين: سير أعلام النبلاء، ت: شعيب الأرنؤوط، مأمون الصاغرجي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:11، 1417ه/ 1996م، ج: 4، ص: 267).

(3) السيوطي جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، ج:1، ص: 100.

(4) **ينظر**: تفسيرها وتفصيل سبب نزولها: ابن كثير أبو الفداء: تفسير القرآن العظيم، ج:8، ص:27

(5) ابن كثير أبو الفداء: تفسير القرآن العظيم، ج: 1، ص:219

ومنه يدرك الناظر أن القرآن عايش الأحداث في زمن النبي وبيّن ووضح وهذب المعاملات والأخلاق والآداب وغرس المبادئ والقيم ورسول الله ﷺ كان الموجه والمعلم في ذلك كله.

لكن قد يرد سؤال عند هذا المقام، لماذا يحتاج العرب عامة والصحابة خاصة إلى من يبين ويفسر لهم مفردات القرآن؟ مع العلم أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليبهم وبألفاظهم، ألم يكن بمقدورهم فهم القرآن كله دون الرجوع لمساعد في ذلك؟ فقد جاء في كتاب ابن خلدون[1] قوله:" فأعلم أن القرآن نزّل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلّهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه..." وهذا يعني من لفظه "**كلهم**" أنهم كانوا على علم بفهم القرآن وبدرجة متساوية.

الجواب على هذا الإشكال ينحصر في نقطتين، النقطة الأول أنّ القرآن الكريم جميعه ما كان في متناول الصحابة جميعهم، فهم لا يستطيعون فهمه إجمالا وتفصيلا بمجرد سماعه، حتى ولو فهموا المعنى إجمالا فهم بحاجة للتفصيل في أحكامه التشريعية، علما أن القرآن جاء لبيان التوحيد والفرائض والعقائد والمجمل والمنسوخ وأسباب النزول والحلال والحرام، ويشمل التوجهات الأخلاقية، ومبادئ التنظيمات الاجتماعية، إلى جانب ما فيه من عبر الأمم الماضية والإخبار عن المغيبات ووجوه النقاش والحجاج[2] وهذا كله لا يحتاج لإلهام بل هو بحاجة للنبي ﷺ

أما النقطة الثانية فتتمثل في أن الصحابة رضي الله عنهم ما كانوا على درجة واحدة في فهم معاني القرآن، بل تفاوتت مراتبهم وذلك بتفاوت القدرة العقلية، وتفاوتهم في معرفة الظروف والملابسات ومعرفة العادات عند العرب في الأقوال والأفعال.

وكذا اختلافهم في معرفة أدوات الفهم خاصة الألفاظ، فمن المفردات ما أشكل فهمه على بعض الصحابة رضي الله عنهم وظهر فهمه للبعض الآخر، ومنهم من كان على علم واسع بالأدب الجاهلي ويعرف غريبه فيستعين بذلك في فهم مفردات القرآن، ومنهم من كان يلازم النبي ﷺ، ويشاهد الأسباب التي دعت لنزول

---

(1) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، وهي مقدمة الكتاب المسمى:كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط9، 1427هـ/2006، ص348.

(2) **ينظر:** محمد سعيد رمضان البوطي: من روائع القرآن، تأملات علمية وأدبية في كتاب الله عز وجل، مؤسسة الرسالة، بيروت ط:1416ه/1996م، ص:72

الآية، وسبب النزول أكبر معين في فهم المقصود، ومنهم من لم يكن على ذلك، كما أنه لم يدّع أحد أن كل فرد من الأمة يعرف جميع ألفاظ اللغة[1].

والشاهد على ذلك ما روى عن عمرﷺ أنّه كان على المنبر فقرأ ﴿ **أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ**﴾ **النحل/ الآية: 47**، ثم سأل عن معنى التخوف، فقال له رجل من هُذيل: التخوف عندنا التنقص[2] ثم أنشده:

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنهَا تامِكاً قَرِدًا   كما تَخَوَّف عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ[3].

ومعنى البيت أن رِجل الناقة لكثرة السفر تنقص جسمها وبدا ذلك في هزال سنامها كما تنقص المبرد الخشب.

قال سفيان الثوري عن إبراهيم بن مهاجر عن مجاهد عن ابن عباسﷺقال: ((كنت لا أدري ما ﴿ **فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ** ﴾ حتى أتاني أعرابيان يتخاصمان في بئر، فقال أحدهما لصاحبه:أنا فطرتها، يقول: أنا ابتدأتها، فقال ابن عباس معنى الآية: بديع السموات والأرض)) [4].

فهذا عمر بن الخطاب غاب عليه فهم معنى التخوف، وترجمان القرآن"ابن عباس" والذي دعى له النبي ﷺ بالتفقه في الدين ومعرفة التأويل صعب عليه فهم معنى فاطر إلاّ بعد سماعها من الأعرابي فكيف هو شأن بقية الصحابة، وهذا لدليل على تفاوت درجات الفهم، فتجده في آية: فاهما ملما بمفرداتها ومعانيها وأحكامها، وفي آية أخرى تجده عاجزا عن الفهم والإدراك، وهذا ليس بالعيب، إنما هي العقول التي لا يمكن لها أن تلم بجميع مفردات اللغة العربية، والإلمام يكون حسب القدرة على الاطلاع، فمنهم من كانت قدرته عظيمة، ومنهم من كانت ضعيفة وقد ذكر ابن قتيبة ذلك بقوله:"والعرب لا تستوي في المعرفة بجميع ما في القرآن من الغريب والمتشابه، بل لبعضها الفضل في ذلك على بعض..وكذلك هي في الغريب ليس كلها تستوي في العلم به، ولا كلامها كله واضحا عندها"[5].

وإن ما قاله ابن خلدون في مقدمته في قوله "كلهم يفهمونه" لا يعني هذا درجة متساوية في الفهم أو أنهم على علم جملة وتفصيلا بما حواه القرآن ولو

---

2) **ينظر**: الذهبي محمد حسين: التفسير والمفسرون، بحث عن التفسير وتطوره، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط: 1، 1381ه/ 1962م، ج1، ص34.

(2) الشاطبي أبو إسحاق:الموافقات في أصول الشريعة، ت: عبد الله دراز، ضبط: محمد عبد الله دراز، دار المعرفة، لبنان، ج: 2، ص: 88

(3)**<u>التامك</u>**: السنام، **<u>القرد</u>**: الذي تجعد شعره فكان كأنه وقاية للسنام، **<u>والتبع</u>**: شجر للقسى والسهام، **<u>والسفن</u>**: كل ما ينحت به غيره، وحديدة كالمبرد يسوى بها الخشب(الشاطبي: الموافقات، ج2، ص: 88).

(4) ابن كثير أبو الفداء: تفسير القرآن العظيم، ج: 6، ص: 339

(5) ابن قتيبة: كتاب المسائل والاجوبة في الحديث والتفسير، ت: مروان العطية، محسن ضرابة، دار ابن كثير، دمشق، ط: 1، 1410ه/ 1990م، ص: 48

قصد هذا الكلام لما أضاف في حديثه عن التفسير "وكان النبي ﷺ هو المبين لذلك...[1].

-مصادر التفسير في هذا العصر:

اعتمد الصحابة رضي الله عنهم في تفسيرهم للقرآن الكريم في هذا العصر على أربعة مصادر هي: القرآن الكريم –النبي ﷺ- الاجتهاد- أهل الكتاب.

أولا: القرآن الكريم: المتأمل للقرآن الكريم يلاحظ أن آياته جاءت في مواضع موجزة وفي مواضع أخرى بإسهاب –إيجاز وإطناب-، إذ في تصويره يستثمر برفق أقل ما يمكن من اللفظ في توليد أكثر ما يمكن من المعاني وينتقي الألفاظ الجامعة[2]، ومرة على الإجمال ومرة على التبيين[3]، وعلى الإطلاق وعلى التقييد، وأيضا احتوت على العموم وعلى الخصوص، فهو بهذا يفسر بعضه بعضا ويشرح بعضه بعضا، فذاك الإطناب الذي جاء بعد إيجاز في موضع، و تفصيل بعد إجمال، وتقييد بعد إطلاق وخصوص بعد عموم، ما هو إلا تفسيرا للقرآن بالقرآن وفهم مراد الله تعالى والمقصد الذي جاءت به الآية، فكان الصحابة رضي الله عنهم يرجعون إليه في فهم المعاني وهذا أمر اختص به أهل النظر والعلم دون بقية العامة لصعوبته.

فمن أمثلة الإيجاز والإطناب قصة سيدنا ***آدم عليه السلام*** وإبليس نجدها مختصرة في بعض المواضع في حين أنها جاءت مطولة مسهبة في موضع آخر، وكذا قصة سيدنا ***موسى عليه السلام*** وفرعون [4].

إن هذا المصدر يعتبر الأول في ترتيب المصادر التي يعتمد فيها على التفسير سواء كان في زمن النبي ﷺ أو في زماننا هذا لأن ما بيّنه القرآن لا جدال فيه، لأنه واضح الدلالة.

ثانيا: النبي ﷺ: تعتبر السنة النبوية المصدر الثاني من مصادر التفسير بعد القرآن الكريم، إذ أن الرسول ﷺ طوال فترة رسالته بيّن ما أشكل على الصحابة فهمه ووضّح ما خفيّ عليهم قال تعالى: ﴿ **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ** ﴾

---

(1) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص348.

(2)للتفصيل أكثر في موضوع الإيجاز **ينظر**: صلاح الدين عبد التواب: الصورة الأدبية في القرآن الكريم، مكتبة لبنان ناشرون، ط:1/1995م، ص:140.

(3) **ينظر**: محمد عبد الله زوراز: النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن ، دار القلم ، كويت ط: 4/ 1397ه/1977م ، ص:28.

(4)هناك من أضاف موضوع القراءات في هذا المصدر في قضية اختلافها في اللفظ واتفاقها في المعنى فاعتبروها مفسرة لبعضها البعض ومبينة وشارحة.

وفي هذا أمثلة كثيرة أفرزتها كتب التفاسير بالمأثور عن النبي ﷺ منها: ما أخرجه الترمذي[1] عن عدي بن حبان قال: قال رسول الله ﷺ: ((***إنّ المغضوب عليهم اليهود، وإن الضالين النصارى***)) [2].

إنّ أمثلة هذا النوع من التفسير كثيرة يزخر بها بحر علم النبي ﷺ، فيها بيان لمعاني القرآن على الرغم من أن العلماء ردوا الكثير مما ورد من التفسير منسوبا إلى رسول الله ﷺ لأن الغالب ليس لها أسانيد صحيحة متصلة.

إنّ عميق النظر في تناول الرسول ﷺ القرآن بالبيان والكشف، يدفع إلي التساؤل حول المقدار الذي بيّنه الرسول ﷺ لأصحابه، هل فسره كله؟ أم بيّن البعض وسكت عن البعض الآخر؟

ذهب مجموعة من العلماء إلى القول بأنّ رسول الله ﷺ بيّن لأصحابه كل معاني القرآن كما بيّن لهم ألفاظه وهذا ما جاء على لسان ابن تيمية[3].

وذهب فريق آخر إلى القول بأن رسول الله ﷺ بيّن أجزاءً من القرآن وسكت عن الأخرى ومنهم السيوطي[4]، وقد استدل كل فريق بأدلة تناقش الفريق الأخرى.

-<u>أدلة الفريق الأول</u>: (بيان كل معاني القرآن)

1) قوله تعالى ﷻ: ﴿ **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ** ﴾ لفظة البيان التي جاءت في هذه الآية توضح بيان الألفاظ الذي يستلزم بيان المعاني، وإذا كان النبي ﷺ بيّن اللفظ فقد بيّن المعنى، ولفظة ﴿**مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾ تبيّن جميع آيات القرآن.

2) الحديث النبوي المروي عن أبي عبد الرحمن السلمي[5] يفهم منه اجتهاد الصحابة ﵃ في فهم القرآن فلا يتجاوزون آية إلا بعد تفسيرها والقرآن أولى بالتدبر وفهم المعاني[6].

3) والعادة عند الباحث إذا قرأ كتابا في فن من الفنون لا يتجاوزه حتى يفهمه ويشرحه فكيف بكتاب الله ﷻ.

---

(1) الترمذي: الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، ت: أحمد شاكر، محمود فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عطوة عوض، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط: 2، 1395ه/ 1975م،كتاب تفسير القرآن، باب 3، رقم الحديث: 2954، ص: 204
(2) **ينظر**: تفسير الآية:ابن كثير أبو الفداء: تفسير القرآن العظيم، ج: 1، ص:39
(3)**ينظر**: ابن تيمية تقيّ الدين: مقدمة في أصول التفسير، ت: عدنان زرزور، ط: 2، 1392ه/ 1972م ص: 35.
(4) السيوطي جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، ج: 2، ص: 547 .
(5) سبق ذكره في حرص الصحابة على فهم القرآن.
(6) ابن تيمية تقي الدين: مقدمة في أصول التفسير، ص: 36/ السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج: 2، ص: 546.

أدلة الفريق الثاني: (بيان القليل من المعاني)

1) ما أخرجه البزار عن عائشة رضي الله عنها قالت: ((ما كان رسول الله يفسر من كتاب الله إلاّ آيا بعدد، علّمه إياهنّ جبريل))(1).

2) إن بيان النبي صلى الله عليه وسلم لكل معاني القرآن متعذر ولا يمكن ذلك إلا في آي قلائل، والعلم بالمراد يستنبط بأمارات ودلائل ولم يأمر الله نبيّه بالتنصيص على المراد في جميع آياته لأجل أن يتفكر عباده في كتابه(2).

لو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم بين لأصحابه كل معاني القرآن لأدى إلى استواءهم في معرفة النص القرآني وتساويهم في درجة الفهم ولا يستلزم ذلك سقوط المراد من الدعاء الذي خصه النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس بقوله: ((***اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل***))(3)، وهذا التخصيص لابن عباس يبيّن نبوغه في التأويل عن باقي الصحابة رضي الله عنهم (4).

إن الوقوف عند هذين الفريقين لا يخرجهما من دائرة الاتفاق، فيمكن القول ما قاله العلماء أن النبي صلى الله عليه وسلم بيّن الكثير من معاني القرآن، كما جاء في أدلة الفريق الأول ولكن لم يبيّن كل المعاني، لأنّ من القرآن ما استأثر الله جل جلاله بعلمه، ومنه ما علمه العلماء ، ومنه ما تعلمه العرب من لغاتها ومنه ما لا يعذر أحد في جهالته(5).

فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يفسر ما يتبادر للذهن فهمه ببساطة وهو ما لا يعذر أحد بجهله فهو لا يخفى على أحد معناه، كما أنه نزل بلغة العرب وهذا يعني أنهم فهموا الكثير مما جاء في القرآن لأنه بلغتهم، وهناك أمورا استأثر الله بها كقيام الساعة والروح، وأمور الغيب إلاّ ما أمره ببيانها لهم بعد أن بيّنها له، ومنها ما يعلمه العلماء والذي يرجع إلى اجتهاداتهم وقد فسّر رسول الله صلى الله عليه وسلم منها الكثير وقد جاءت على أوجه:

---

(1) ذكر هذا الحديث القرطبي أبو بكر: الجامع لأحكام القرآن والمُبيّن لما تضمّنه من السنة وآي الفرقان، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، شارك فيه: محمد رضوان عرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1427ه/ 2006م، ج1، باب: ما جاء من الوعيد في تفسير القرآن، من مقدمة المصنف ص: 56

(2) السيوطي جلال الدين: المصدر السابق، ج: 2، ص: 548.

(3) العسقلاني بن حجر: الفتح الباري بشرح صحيح البخاري، موافقة لترقيم وترتيب محمد فؤاد عبد الباقي، تعليق: عبد العزيز بن باز، اعتنى به: أبو عبد الله/ محمود بن الجميل، مكتبة الصفا، القاهرة، ط: 1: 1424ه/ 2003م،ج: 1، كتاب الوضوء، الباب: 10، رقم الحديث: 143، ص: 308، ولقد ذكر الجزء الأول من الحديث :" اللهم فقه في الدين"

(4) **ينظر**: القرطبي أبو بكر: الجامع لأحكام القرآن، ج1، باب: مراتب المفسرين، ص: 58

(5)ما رواه ابن جرير عن ابن عباس، قال: "التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، و وجه لا يعذر أحد بجهالته يقول من الحلال والحرام و وجه يعرفه العلماء خاصة و وجه لا يعلمه إلاّ الله ومن ادّعى علمه فهو كاذب"(الزركشي: البرهان، ج: 2، ص: 164).

والتأويل

أ-**الوجه الأول**: احتوت: المجمل، المشكل، العام، المطلق.

بيان المجمل: كبيانه ﷺ للصلاة وكيفيتها، ومقدار الزكاة وبيان مناسك الحج .

توضيح المشكل: تفسيره ﷺ للخيط الأبيض والخيط الأسود في قوله تعالى ﷻ : ﴿ **حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ** ﴾ **سورة البقرة/ الآية:187**،إلى أن يتبين ضياء الصباح من سواد الليل[1].

تخصيص العام: تخصيصه ﷺ الظلم بالشرك بعد أن فهم الصحابة الظلم على عمومه فخصه النبي ﷺ بالشرك[2].

تقييد المطلق:تقييده اليد في قوله تعالى ﷻ :﴿ **فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا** ﴾ **المائدة/ الآية:38** باليمين[3].

ب- الوجه الثاني: بيان معنى اللفظ أو متعلقه: كبيان المغضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى.

ج- الوجه الثالث: بيان أحكام زائدة على ما جاء في القرآن: كتحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها، وصدقة الفطر.

د-الوجه الرابع: بيان النسخ: يبيّن رسول الله ﷺ الآيات المنسوخة ببعضها، أو حكم كذا نسخ بكذا.

هـ-الوجه الخامس: بيان التأكيد: بأن تأتي السنة موافقة لما جاء به الكتاب ويكون القصد تأكيد الحكم وتقويته كقوله تعالى ﷻ :﴿ **لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ** ﴾ **النساء/ الآية:29**، أيدها حديث النبي ﷺ :((***لا يحل مال امرئ مسلم إلاّ بطيب نفس منه***))[4] هذا ما يندرج تحت ما يعلمه العلماء ويرجع إلى اجتهاداتهم.

ولو كان القرآن كله مفسرا من طرف النبي ﷺ لما وقع الاختلاف بين الصحابة رضي الله عنهم في تفسير بعض الآيات.

---

(1) **ينظر**: ابن كثير أبو الفداء: تفسير القرآن العظيم، ج: 1، ص: 288

(2) االعسقلاني بن حجر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج: 1، كتاب الإيمان، باب: 23، ظلم دون ظلم، رقم الحديث: 32، ص: 110

(3) ابن كثير أبو الفداء: تفسير القرآن العظيم، ج: 3، ص:79

(4) العسقلاني بن حجر: تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ت: أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة، ط: 1، 1416ه/ 1995م، ج: 3، كتاب الصلح، رقم الحديث: 1263، ص: 101

وما يمكن قوله في هذا الصدد أن السنة النبوية من القرآن كمنزلة المبيِّن من المبيَّن، ولا يسعنا إلا أن نقول فيه ما قالته الآية الكريمة "وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحى يوحى".

ثالثا: الاجتهاد:

لقد جاء في الخبر أن رسول الله ﷺ لما بعث معاذ بن جبل رضي الله عنه إلى اليمن ليفقه الناس في دينهم سأله" بم تحكم؟ قال معاذ: أقضي بكتاب الله، قال فإن لم تجد؟ قال فبسنة رسول الله، قال فإن لم تجد؟ قال اجتهد رأيي ولا آلُو، وأقرّه النبي على ذلك وقال: ((***الحمد الله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله***)) (1).

إنّ النظرة الخاطفة لهذا الحديث تخبر بدعوة الرسول ﷺ أصحابه إلى الاجتهاد وإعمال الفكر والنظر، و السير على هذا السبيل بعد وفاته ﷺ، ففي زمانه ﷺ كان المسلمون يستفتونه فيفتيهم وكان أصحابه يقولون بآرائهم فيصوّب المصيب ويخطّئ المخطئ، وبعد وفاته كانوا إن صادفتهم مسألة عادوا لكتاب الله وإن لم يجدوا أخذوا عن رسول الله ﷺ فإن لم يجدوا اجتهدوا فيما يحتاج اجتهاد، أمّا ما يمكن فهمه بمجرد معرفة اللغة العربية فكانوا لا يحتاجون في فهمه إلى إعمال فكر، ذلك أنّهم من خُلص العرب، يعرفون كلام العرب ومناحيهم في القول، ويعرفون الألفاظ العربية ومعانيها بالوقوف على ما ورد من ذلك في الشعر الجاهلي، ولنضرب مثلا في ذلك، فقد سئل أبو بكر الصديق رضي الله عنه عن الكلالة فقال:((إنّي سأقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان، أُراه ما خلا الوالد والولد)) (2).

أدوات الاجتهاد عند الصحابة(3)

1) معرفة أوضاع اللغة وأسرارها التي تعين على فهم الآيات.

2) معرفة عادات العرب تساعد على فهم كثير من الآيات التي لها صلة بعاداتهم.

---

(1) أبو داود: سنن أبي داود، ج: 5، كتاب القضاء، باب: 11، اجتهاد الرأي في القضاء، رقم الحديث: 3592، ص: 443

(2) الدارمي عبد الرحمان: المسند الجامع، وهو أصل المتن المشروح المسمى بـــ: فتح المنان، ت: نبيل بن هاشم بن عبد الله الغمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: 1: 1434ه/ 2013م، كتاب الفرائض، باب: 27 الكلالة، رقم الحديث: 3214، ص: 702.

(3) محمد علي سلامة: منهج الفرقان في علوم القرآن، ج: 2 ص: 9.

3) معرفة أحوال اليهود والنصارى في جزيرة العرب وقت نزول القرآن لما فيه من إشارة إلى أعمالهم والرّد عليهم.

4) معرفة أسباب النزول ففيه تبيان للظروف والملابسات

5) قوة الفهم وسعة الإدراك، وهي نعمة وفضل يؤتيه ﷻ لمن يشاء من عباده، وكان ابن عباس رضي الله عنه صاحب النصيب الأكبر والحظ الأوفر في ذلك وببركة من رسول ﷻ ﷺ في الدعاء المعروف، وقد شهد له التاريخ بذلك فقد روى البخاري[1] من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: ((كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر، فكأن بعضهم وجد في نفسه فقال: لم يدخل هذا معنا ولنا أبناء مثله؟ فقال عمر: إنّه من قد علمْتُم، فدعاه ذات يوم وأدخله معهم فما رأيت أنه دعاني يومئذ إلاّ ليريهم، قال: ما تقولون في قوله تعالى﴿ **إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ** ﴾ ؟ فقال بعضهم: أُمِرنا أن نحمد ﷻ ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا، وسكت بعضهم فلم يقل شيئا، فقال لي: أ كذلك تقول يا ابن عباس؟ فقلت: لا، قال، فما تقول؟ قلت: هو أجل رسول ﷻ ﷺ أعلمه ﷻ له، قال:﴿ **إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ** ﴾، فذلك علامة أجلك،﴿ **فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا** ﴾، فقال عمر: لا أعلم منها إلا ما تقول))، هذا النموذج يشهد على سعة و فطنة ودهاء وإدراك ابن عباس رضي الله عنه.

ومن المعلوم أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا متفاوتين في معرفتهم بأدوات التفسير والاجتهاد وسعة الإدراك والفهم، وهذا التفاوت نتج عنه اختلافهم في فهم بعض معاني القرآن، وإن كان اختلافا يسيرا بالنسبة لاختلاف من جاء بعدهم[2] .

ومن أمثلة التفاوت في الفهم: ما روى من أن الصحابة فرحوا حينما نزل قوله تعالى ﷻ :
﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**﴾ **المائدة/ الآية:3** لظنّهم أنها مجرد أخبار وبشرى بكمال الدين، ولكن عمر بكى وقال: ((ما بعد الكمال إلا النقص)) مستشعرا نعي النبي ﷺ ،وقد كان مصيبا في ذلك، إذ لم يعش النبي ﷺ بعدها إلاّ أحدا وثمانين يوما كما رويّ" [3]

إن هذا المصدر لحجة قائمة على أنّ الاجتهاد بعد النبي ﷺ جائز إن لم يخالف الشروط، والنظر في الآيات والاجتهاد في البحث عن معانيها

---

(1)العسقلاني ابن حجر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج: 8، كتاب: التفسير، باب/4: "فسبح بحمد ربك"، رقم الحديث:4970، ص: 678

(2) **ينظر** تفصيل هذه المسألة: الشاطبي أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، ج 3، ص: 337

(3) ابن كثير أبو الفداء: تفسير القرآن العظيم، ج: 3، ص:20

وتفسيرها أمر لا ريب فيه، فقد كان النبي ﷺ هو القدوة والصحابة من بعده رضي الله عنهم.

رابعا: أهل الكتاب:

لقد اتفق القرآن الكريم مع التوراة في بعض المسائل خصوصا ما تعلق بقصص الأنبياء، وما تعلق بالأمم الغابرة، كما تطرق لمواضيع وردت في الإنجيل كقصة ميلاد ***عيسى ابن مريم عليه السلام***، ومعجزاته، غير أن القرآن اتخذ له منهجا يخالفهما –التوراة والإنجيل- في تفاصيل جزئيات المسائل، فلم يأخذ القصة من جميع نواحيها بل اقتصر من ذلك على موضع العبرة فقط.

ولما كانت العقول تميل بطبيعتها إلى الاستيفاء والاستقصاء تجدهم تساءلوا في قوله تعالى ﷻ:﴿ **فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ**﴾ **البقرة/ الآية: 260**، قالوا: ما أنواع الطيور؟ ولما سمعوا قصة كلب أصحاب الكهف؟ ما لونه ؟ وسألوا ما قدر سفينة***نوح عليه السلام*** ؟ وغيرها من الأسئلة التي جاءت عن القصص القرآني.

هذا ما جعلهم –الصحابة- يرجعون في استقصائهم واستيفاءهم إلى من دخل في دين الإسلام من أهل الكتاب كعبد الله بن سلام وكعب الأحبار وغيرهما من علماء اليهود والنصارى، والرجوع إلى التوراة وما علق عليها من شروح وحواش وما أدخل عليها من أساطير، فتسرب منه إلى المسلمين الكثير من هذه الأخبار ودخلت في تفسير القرآن، ولم يتحرج الصحابة رضي الله عنهم مثل ابن عباس من الأخذ بأقوالهم، روى أن النبي ﷺ قال: ((***ما حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم وقولوا: آمنا بالله ورُسُله فإن كان باطلا لم تصدقوه وإن كان حقا لم تكذبوه***))(1) فما حكموا على هذه الروايات لا بالصدق ولا بالكذب.

يقول ابن خلدون: "...أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، فإذا تشوّقوا إلى معرفة شيء مما تتشوق إليه النفوس البشرية... فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم، وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى... ومعظمهم من حِمْيَر الذين أخذوا بدين اليهودية، فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم، مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون لها، مثل أخبار بدء الخليقة،... وهؤلاء مثل كعب الأحبار، ووهب بن مُنبِه، وعبد الله بن سلام وأمثالهم..." (2).

---

(1)أبو داود: سنن أبي داود، ج: 5، كتاب العلم، باب: 2 رواية حديث أهل الكتاب، رقم الحديث: 3644 ، ص: 488.
(2) ابن خلدون: مقدمة ، ص348.



وعلى المفسر أن يكون مع هذا النوع من الروايات يقظا فطنا، دقيقا، ولا يذكر من هذه الروايات إلا بقدر الحاجة فقط ولا يتعداها.

واللافت في الأمر أن هذا المصدر لم يكن من الأهمية بكثير، فمجاله ضيق لا يتعدى حكايات فيها التحريف والتبديل، ولم يعتمد عليه في الأحكام التكلفية أو العقيدة أو أصول الدين.

و في الأخير، يخلص الكلام إلى أنّ التفسير لم يكن في القرآن كله إنما فسر ما كان فيه إبهام، فكلما زادت الحاجة ببعد الناس عن زمن النبي ﷺ كلما زاد التفسير شيئا فشيئا.

أما التأويل: فقد عرف زمن الجاهلية، وهو من سنن العرب في الخطاب جاء بأشكال مختلفة منها "الإيماء" إلى الشيء، فيغني عند ذوي الألباب عن كشفه كما قيل لمحة دالة(1) .

وقد تحدث ابن جني عن **أساليب في الكلام** فقال: منه "التعريض"، و"التلويح"، وذلك أحلى وأدمث، وأنزل وأنسب من أن يكون مشافهة وكشفا ومصارحة وجهرا، فكأن العرب إنما تحلّي ألفاظها وتدبجها وتشيها، وتزخرفها، عناية بالمعاني التي وراءها وتوصُّلا بها إلى إدراك مطالبها، فالألفاظ جعلت سببا وسلما إلى تحصيل المطلوب، وهي خدم للمعاني، والمخدوم أشرف من الخادم(2).

ومما يفهم من نص ابن جني أن العرب كانت تُعنى بألفاظها فتُصلحها وتهذبها وتراعيها، فهي جوهر المعاني وطريق إلى إظهار أغراضها ومراميها، لذلك أصلحوها ورتّبوها وبالغوا في تحبيرها وتحسينها، ليكون ذلك أوقع لها في السمع، وأذهب بها في الدلالة على القصد.

ومما جاء في معنى كلامه أيضا حمل الكلام على الظاهر وإن أمكن أن يكون المراد غيره، أي " أمضي الحكم على ما شاهدته من حاله، وإن أمكن أن تكون الحال في باطنه بخلافه " (3).

و**من كلام العرب:** أن تجد " للمعنى الواحد أسماء كثيرة "، فتبحث عن أصل كل اسم منها فتجده مُفضي المعنى إلى معنى صاحبه.

---

(1) المبرد: الكامل في اللغة والأدب، مج1، ص56.
(2) ابن جني: الخصائص، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1424هـ2003م، مج1، ص-ص 240-241.
(3) ابن جني: الخصائص، مج1، ص265.



ومن كلام العرب: في " اللفظ يرد محتملا لأمرين" أحدهما أقوى من صاحبه إيجازان جميعا فيه، أم يقتصر على الأقوى منهما دون صاحبه؟ أجاب ابن جني " أن يعتقد الأقوى منهما مذهبا، ولا يمتنع (مع ذلك) أن يكون الآخر مراداً " [(1)].

ومن كلام العرب"المجاز" ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة، وهي الاتساع، والتوكيد والتشبيه فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة"[(2)].

والمجاز في كثير من الكلام أبلغ من الحقيقة وأحسن موقعا في القلوب، وما عدا الحقائق من جميع الألفاظ ثم لم يكن محالا محضا، فهو مجاز لاحتماله وجوه التأويل، فصار التشبيه والاستعارة وغيرهما من محاسن الكلام داخلة تحت المجاز، إلا أنهم خصوا به بابا بعينه، وذلك أن يسمى الشيء باسم ما قاربه أو كان منه بسبب[(3)].

ومن كلام العرب " الاشتراك " [(4)] وهو أنواع: **منها** ما يكون في اللفظ، و**منها** ما يكون في المعنى، فالذي **يكون في اللفظ** ثلاثة أشياء: **فأحدها**: أن يكون اللفظان راجعين إلى حد واحد، ومأخوذين من أصل واحد، فذلك اشتراك محمود و**النوع الثاني:** أن يكون اللفظ يحتمل تأويلين أحدهما يلائم المعنى الذي أنت فيه، والآخر لا يلائمه، ولا دليل فيه على المراد، وهذا الاشتراك مذموم قبيح. و**النوع الثالث:** ليس من هذين في شيء، وهو سائر الألفاظ المبتذلة المتكلم بها، لا يسمى تناولها سرقة، ولا تداولها إتباعا، لأنها مشتركة لا أحد من الناس أولى بها من الآخر فهي مباحة غير محظورة، إلاّ أنّ تدخلها استعارة، أو تصحبها قرينة تحدث فيها معنى، أو تفيد فائدة، فهنالك يتميز الناس.

أما الاشتراك **في المعاني** فنوعان: **أحدهما:** أن يشترك المعنيان، وتختلف العبارة عنهما، فيتباعد اللفظان، وذلك هو الجيد المستحسن. و**النوع الثاني** على ضربين: **أحدهما** ما يوجد في الطباع من تشبه العالم بالنور والحسن بالشمس والقمر، والشجاع بالأسد وما شابهه، لأن الناس كلهم الفصيح والأعجم، والناطق والأبكم فيه سواء، لأنّا نجده مركبا في الخليقة أولا.

والآخر: ضرب كان مخترعا، ثم كثر حتى استوى فيه الناس، وتواطأ عليه الخواص آخرا عن أول وصار عرفا عندهم، نحو قولهم في صفة الخد: (كالورد) والعين: (كعين مهاة من الوحش).

---

(1) ابن جني: الخصائص، مج2، ص245.

(2) ابن جني: الخصائص، مج2، ص208.

(3) ابن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ت: محمد عبد القادر أحمد عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2، ص47.

(4) بن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الثغر وآدابه، ج1، ص: 267.

فهذا النوع وما ناسبه قد كان مخترعا، ثم تساوى الناس فيه، إلاّ أن يولد أحد منهم فيه زيادة أو يخصه بقرينة فيستوجب بها الافراد من بينهم.

المشترك عند أهل الشرع: هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنيين فأكثر، فلا بد فيه من شرطين: تعدد الوضع، وتعدد المعنى بأن يوضع اللفظ مرتين فأكثر لمعنيين فأكثر[1]، والمرجح منه هو المؤول.

تعريف المؤول: هو تَبَيُّنُ بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأي والاجتهاد، وهو خلاف المجمل لأن المراد منه إنما يعرف ببيانه، وذلك البيان يكون تفسيرا يعلم به المراد.

والمشترك أقوى من المجمل، إذ يمكن معرفة المراد من المشترك عند التأمل في لفظه، أما المجمل فلا يمكن معرفة المراد منه بدون البيان[2].

ويعتبر البعض[3] المؤول هو الذي يؤدي إلى الطريقة التي ينزع بها الدليل إلى تمثيل نفسه وكأنه في علاقة بموضوعه، وسمي هذا النوع من التأويل النهائي بمعنى الذي يعتبر كل دليل عضوا في مجموعة متصلة من الدلائل دائمة الإنتاج متراكمة الدلالة، وكل مؤول دليلا قابلا للتأويل بدليل آخر أكثر تطورا يتحول بدوره إلى دليل آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية.

ومن كلام العرب "الإشارة"[4]: بلاغة عجيبة تدل على بعد المرمى وفرط المقدرة، وهي واختصار وتلويح يعرف مجملا، ومعناه بعيد من ظاهر لفظه، فمن **أنواع الإشارة** "الكناية والتمثيل" **ومن أنواعها**: "الرمز" الذي هو الكلام الخفي الذي لا يكاد يفهم ثم استعمل حتى صار الإشارة، **ومن أخفى الإشارات** وأبعدها "اللغز" وهو أن يكون للكلام ظاهر عجب لا يمكن، وباطن ممكن غير عجب، ويهمل فيه ما يلحق الكلام من قرائن واصطلاحات وسياق[5].

ومن الإشارات: "اللحن": وهو كلام يعرفه المخاطب بفحواه، وإن كان على غير وجهه ويسميه الناس في الوقت الحاضر المحاجاة لدلالة الحجا عليه، وسبيل المحاجاة أن تكون كالتعريض والكناية، وكل لغز داخل في الأحاجي.

---

(1) وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ص284.

(2) السرخسي أبو بكر: أصول السرخسي، ت: أبو الوفا الأفغاني، دار إحياء المعارف النعمانية، الهند، ط: 11414ه/ 1993م، ج: 1 ص: 127.

(3) طائع الحداوي، سيميائيات التأويل، الإنتاج ومنطق الدلائل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006، ص349.

(4) **ينظر**: ابن رشيق القيرواني: العمدة، ج1، ص304.

(5) **ينظر**: طاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص27.



والتأويل

ومن **الإشارات:** "الحذف"، و**من أنواعها** أيضا "التورية"، وهي لفظ له معنيان حقيقيان أو حقيقة ومجاز أحدهما قريب والآخر بعيد، والقريب يتبادر فهمه من كلام العرب، والبعيد هو المراد بالإفادة اعتمادا على قرينة خفية(1).

و**من كلام العرب** "التفسير"(2): وهو شرح ما ابتدأ به مجملا، ومن التفسير ما يفسر الأكثر فيه بالأقل، وهو باب الإيجاز والاختصار.

- استعمالات القرآن لكلمة تأويل:

القرآن الكريم استعمل كلمة التأويل مجرد تفسير للنص، وبيان معناه، كما في قوله تعالى ﷻ:

﴿ **يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ** ﴾ **الأعراف/ الآية: 54** على أن القرآن الكريم قد استعمل لفظ التأويل أيضا بما ينبئ عن صعوبة مسلكه لما يعتري بالمؤول من غموض، كما في رؤى الأحلام و﴿**هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ** ﴾ **يوسف/ الآية: 100**، واستعمله في "المتشابه" لتبيين المراد منه ﴿ **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ** ﴾، واستعمله كذلك فيما كان من شأن ***موسى*** مع ***الخضر عليهما السلام***: ﴿**ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا** ﴾ **الكهف/ الآية: 82**

- حقيقة التأويل في عهد الصحابة:

عرف الصحابة ﷺ التأويل في **النصوص والأعمال**، في ميدان الاجتهاد بالرأي ، ففي **النصوص** :مثلما اجتهد عبدالله بن مسعود ﷺ في التعارض الظاهري في مسألة "الحامل المتوفى عنها زواجها" فالتعارض جاء فيه وصفان: **أحدهما**: كونها حامل، **والثاني**: كونها متوفى عنها زوجها، وكل منهما تناولت حكمه آية، فتدافع الحكمان وتعارضا، لذلك كان له رأي في هذه المسألة، و لعلي بن أبي طالب ﷺ رأي آخر، وعليه فالتأويل في هذه المسألة يتخذ صورة التوفيق بين المتعارضين، أو التخصيص في التعارض الظاهري(3).

ويؤكد ابن تيمية وقوع التأويل عند السلف فيقول: "وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان: أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه فيكون تأويل...والمعنى الثاني: هو نفس المراد من الكلام"(4).

---

(1) ابراهيم محمد الجرمي: أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، دار قتيبة، سوريا، ط:1، 1427ه/2002م، ص: 479

(2) ابن رشيق، العمدة، ج1، ص369.

(3) **ينظر:** محمد فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة،بيروت ط:3، 1418هـ/1997م، ص152.

(4) ابن تيمية تقيّ الدين: الإكليل في المتشابه والتأويل، ت: محمد الشيمي شحاتة، دار الإيمان، مصر، ط: 1، ص: 28

والتأويل

أما **الأعمال والأفعال**: فقد طرأ عليها التأويل لأن غالبا ما يكون العمل أو الفعل غالبا ما يكون تطبيقا لحكم أو تفصيلا وتبيينا لمجمل[1] ومثاله :حديث أبو بكر الصديق رضي الله عنه في الكلالة[2].

- حقيقة التأويل في عهد التابعين:

تبدأ هذه المرحلة بانتهاء عهد الصحابة رضي الله عنهم الذين كانوا شيوخا لهم وتلقوا جُّل أمور الدين عليهم، فكان لهم نصيب في العلم والنظر في شؤون الناس معتمدين في ذلك على مصادر في طليعتها كتاب الله تعالى، يعودون له إذا أُشكل عليهم أمر من أمور الدنيا، وعلى ما رواه الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكذلك على ما جاء في أقوال الصحابة أنفسهم في مسائل معينة، ولم يجدوا لها حكما في القرآن والسنة، كذلك ما أخذوه من أهل الكتاب، وعلى ما فتح الله به عليهم من طريق الاجتهاد والنظر في كتاب الله، وذلك لما كانوا عليه من مبلغ عظيم من العلم ودقة الفهم لقرب عهدهم من النبوة وأخذهم عن الصحابة مع سلامة سليقتهم العربية.

وعملية الاجتهاد التي قام بها التابعين ما هي إلاّ نتيجة لتزايد الغموض في فهم النصوص، فكلما بعد الناس عن عصر النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة كلما زادت حاجتهم لفهم كتاب الله تعالى، فكان الزيادة في التفسير بقدر الزيادة في الغموض معتمدين على ما ذكر، وعلى ما عرفوه من لغة العرب وعلى أسباب النزول وغيرها.

وكذلك لا ننسى أنّ هؤلاء التابعين قد تتلمذوا على مجموعة من المشايخ من الصحابة الذين أسسوا المدارس من مكة إلى المدينة إلى العراق ، وقد تخرج منها مجموعة من التابعين كانوا شيوخا لمن بعدهم، لذلك عرفوا صور الاجتهاد الذي اتخذ منهج التأويل والذي اتسم بما يلي:

1- أنّه يتعلق بالمعاني لا بالألفاظ، وهو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر تحتمله الصيغة بدليل.

2- أنه يستند إلى أدلة من الشرع (**النص، المصلحة العامة، حكمة التشريع:**التي هي روح النص).

3- يتخذ صورة التوفيق بين مآل هذا التطبيق، وما يقتضيه ظاهر النص.

4- أنه منهج من مناهج الاجتهاد بالرأي، أو باب من أبواب الاستنباط العقلي القويم[1].

---

(1) الدريني: المناهج الأصولية، ص 158.

(2) **ينظر**: تفصيل تفسير آية الكلالة والأحاديث التي قيلت فيها:ابن كثير أبو الفداء: تفسير القرآن العظيم، ج: 2، ص:358



ـ حقيقة التفسير و التأويل زمن التدوين:

هذه المرحلة هي مرحلة ظهور تدوين التفسير وذلك في أواخر عهد التابعين، وهو أواخر حكومة بني أمية وأوائل العهد العباس، وكان التلقي مشافهة في المساجد، والمجالس، وإرشاد الجاهل وتصحيح المخطئ، وربما تناقلوا شيئا منه في صحف متناثرة ورسائل متباعدة(2).

ولقد عنى بتدوين التفسير في هذه الفترة، وذلك راجع لتدوين الحديث مبوبا ولما كانت أبوابه متنوعة، وكان التفسير بابا من هذه الأبواب أفرد له بابا جمعوا فيه ما روى عن الرسول ﷺ أو الصحابة أو التابعين في تفسير القرآن الكريم، فلم يستقل بتأليف خاص يفسر القرآن سورة سورة أو آية آية من بدايته إلى نهايته.

ولقد تلى هذه المرحلة مرحلة أخرى كانت منعرجا مغاير للتفسير، إذ استقل التفسير فيها عن الحديث وانفصل عنه انفصالا تاما، فصار علما قائما بذاته حيث قام العلماء بتدوينه في كتب مستقلة ووضعوا تفسير كل آية من القرآن ورتبوه حسب ترتيب المصحف، فذكروا أولا: ما روى في تفسير سورة الفاتحة ثم البقرة ثم آل عمران...وهكذا إلى آخر سورة الناس، وكان التفسير في هذه المرحلة متضمنا بالأسانيد أي عن الرسول ﷺ والصحابة والتابعين وكل ما جاء مأثورا.

قال ابن خلدون:"ولم يزل ذلك متناقلا بين الصدر الأول والسلف، حتى صارت المعارف علوما، ودونت الكتب، فكتب الكثير من ذلك، ونقلت الآثار الواردة فيه عن الصحابة والتابعين وانتهى ذلك إلى الطبري والواقدي، والثعالبي وأمثالهم من المفسرين، فكتبوا فيه ما شاء الله أن يكتبوا من الآثار"(3).

بعد هذه المرحلة نجد التفسير خطا خطوة قوية في مجاله وذلك أن هذا الأخير تجاوز فيها رواية الإسناد واختصر هذا الإسناد أو جرد التفسير منه كليا، بمعنى نقل التفسير بالمأثور أو تفسير السلف دون نسبتها لقائلها فدخل الوضع في التفسير والتبس الصحيح بالعليل حتى دخلت فيه الإسرائيليات والأحاديث الموضوعة.

---

(1) **ينظر:** الدريني: المناهج الأصولية، ص165.

(2) **ينظر** عبد الستار فتح الله سعيد: المدخل إلى التفسير الموضوعي، دار التوزيع والنشر، القاهرة، ط: 2: 1411ه/1991م، ص: 14

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص348.



قال ابن خلدون: " فامتلأت التفاسير من المنقولات عندهم... وتساهل المفسرون في مثل ذلك وملئوا كتب التفسير بهذه المنقولات... رجع الناس إلى التحقيق والتمحيص..."[1].

دخل التفسير مرحلة أخرى من المراحل المهمة التي طرأت عليه، وغيّرت من قواعده، مرحلة اعتمد فيها على العقل الذي تنوعت علومه وتفرعت إلى عدة أجزاء كالنحو واللغة والفلسفة والفقه والكلام والتاريخ والبلاغة والأصول والفقه وغيرها من العلوم وصار كل مفسر يفسر القرآن على حسب ما أبدع فيه فظهر التفسير اللغوي، والبلاغي، والنحوي و غيره.

ولقد أثر هذا التغيير على التفسير تأثيرا كبيرا فصار التفسير يوافق لون ثقافة وعلم المؤلف وفهمه الشخصي واتجه فيه عدة اتجاهات واختلط فيه النقل بالعقل.

ومع التطور الزمني زاد احتكاك العرب بغيرهم من العجم وتفرقهم في الأمصار الذي نتج عنه ظهور اللحن وغياب أصول اللغة وضياع مفرداتها، وهذا ما أدى إلى البحث عن معاني القرآن بفهم شخصي يعتمد على رصيد المفسر والفن الذي برع فيه، فكانت هذه بداية لتحول التفسير إلى تأويل خاصة مع ظهور الفلسفة .

ظهور الفلسفة: تعتبر انطلاقة جديدة لعلم التفسير الذي يحمل بين ثناياه معاني تأويلية، ففيه تولدت العلوم وكثرت بفعل اختلاط الثقافات، فأنتجت علم العقل وهو الفلسفة التي ارتبطت بعلم الكلام، والذي يعتبره العديد من الباحثين من العلوم الفلسفية خاصة علم التصوف، وجمهور علماء المسلمين لا يرون هذه العلوم من العلوم الفلسفية، ولكنّها قريبة الشبه بها، فعلم الكلام يختلف عن الفلسفة من حيث النشأة والمنهج و الموضوع والغاية، أما الفلسفة فغير ذلك لأنها قائمة على العقل الحر غير المنضبط بالمسلمات الشرعية، وعلم الكلام مرتبط بالكتاب والسنة النبوية، فكل علم من هذه العلوم له خاصيته رغم تداخلها الذي لا ينفي استقلاليتها[2] .

وقد عمد فلاسفة الإسلام إلى إثبات فلسفة هذا الفكر، عن طريق استقراء الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تحث العقل على التدبر والتفكر، ليثبتوا

---

(1) ابن خلدون: المصدر السابق، ص349.

(2) **ينظر** بكّار محمود الحاج جاسم: الأثر الفلسفي في التفسير، دار النوادر، بيروت، ط:1429ه/2008،1م، ص، ص:30/ 33.

والتأويل

أن الشريعة لا تعارض العقل، ولقد سلكوا في ذلك مسالك متعددة[1]: **فمنهم** من ألف رسائل موجزة شارحة للفلسفة وعلاقتها بالإسلام، **ومنهم** من اتخذ أسلوب القصص كقصة حي بن يقظان لابن طفيل، **ومنهم** من تناول بالمقارنة العامة القضايا الأساسية في أصول الدين معتمدين في ذلك على منهج التأويل.

ولقد تم مزج علم الكلام بالتفسير وذلك للأغراض منها: تأييد المذهب و الاستدلال على الأقوال أو الرد على المخالف، فصار المفسر لا ينظر للآية بظاهر معناها بل يبحث عن ما وراء الظاهر لغرض وضع الحجة وإقامة الدليل وهو عين التأويل، ومنه تفرعت أصول المذاهب خاصة أهل التصوف الذين أوغلوا في توظيف التأويل فتولد عنه علم الباطن الذي يعتمد على الرمز والإشارة مقيدا بالذوق .

واستمر التطور الدلالي للتفسير والتأويل وصولا للعصر الحديث، والذي بدوره أعطى صورة متجددة لفهم معاني القرآن، استنادا إلى ما تركه التاريخ من موروث علمي، خاصة وأنّ اللغة العربية قد أصابها الضعف مع مرور الزمن، كما استحدثت ألفاظا ومصطلحات لم يكن لها وجودا من قبل، الأمر الذي أدى إلى صعوبة في فهم معاني القرآن ومفرداته.

إن هذه العوامل من ضعف اللغة واستحداث علوم ومصطلحات جديدة وركود كانت بمثابة الفتيل الذي أشعل نور العقول والتحرر من القيود، فعمد أهل الاختصاص على تنقية التفسير من الإسرائيليات والروايات الضعيفة والموضوعة، والتدقيق في مقاصد القرآن العظيمة، وظهور الأسلوب الدعوي من خلال التفسير بدراسات الظواهر الاجتماعية ومحاولة علاجها بالقرآن الكريم، وهداية الناس عن طريق أنواع كثيرة من الإعجازات التي جاءت في القرآن.

والحوصلة أنّه لا يمكن الفصل بين تفسير الأقدمين وتفسير المتأخرين فهذا امتداد لذلك ولولا المتقدم لما سهل على المتأخر فهم كتاب الله، إذ أن المفسر في العصر الحديث لا يجد مشقة كبيرة في فهم الآيات وأسباب نزولها، و كل الفضل يرجع لما قدمه المتقدمين من قواعد وأسس حرصوا من خلالها الحفاظ على القرآن الكريم.

المبحث الثالث: أقسام التفسير والتأويل

(1) **ينظر** بكّار محمود الحاج جاسم: الأثر الفلسفي في التفسير، ص ص:35/ 36.

والتأويل

تعتمد هذه الدراسة على اعتبارات لابد للباحث من النظر فيها، ووضعها فوق قالب المادة التي يود أن يصيغها حتى تكون هذه الأخيرة مبنية على قواعد ثابتة ،ترتكز أساسا على عامل السند والفكر، وهي من باب التمثيل لا من باب الحصر والتقييد ، وتشمل اعتبارين: اعتبار السند، واعتبار الفكر، ولكل اعتبار أقسام لها ضوابطها.

التقسيم باعتبار النقل وعدمه: مقام الكلام في هذا التقسيم يدور أساسا حول السند ومدى أخذ العلماء به، و قد اتفقوا على أن التفسير ينقسم إلى ثلاثة أقسام، قسم اعتمد على النقل يعني نقل أقوال رسول الله ﷺ والصحابة ﵃ والتابعين ويسمى تفسير بالمأثور، وقسم اعتمد على الاجتهاد والعقل والنظر والبحث ويسمى التفسير بالرأي، ومن هذا القسم بدأت ملامح التأويل تطفو، فكانت في القسم الثالث وهو الإشارة والذي ينظر فيه للفظ القرآن على نحوي باطني غير ظاهر معتمدا في ذلك على القرائن.

ذكر ابن خلدون في مقدمته: "... وصار التفسير صنفين: تفسر نقلي مستند إلى الآثار المنقولة،... وكل ذلك لا يعرف إلا بالنقل عن الصحابة والتابعين... والصنف الآخر من التفسير وهو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد.."[(1)].

ولكل قسم من هذه الأقسام مميزات وخصائص وشروط نوردها كالتالي:

القسم الأول: التفسير بالمأثور:

نزل القرآن الكريم على رسول الله ﷺ بلسان عربي مبين، منجما على حسب مقتضيات الأوحوال ومجرى الحوادث على مدى عمر الرسالة في حياة رسول الله ﷺ[(2)] وكان نزوله منجما، مفرقا، مفصلا، وذلك ليكون حفظه أسهل وعلم بيانيه أيسر وأثبت، وتلك حكمة الله مع الرسالة المحمدية.

والتفسير بالمأثور هو تفسير القرآن بالقرآن جاء من أجل تبيان الأحكام وتفصيلها وتقييدها وغيرها، وتفسير القرآن بالسنة النبوية التي جاءت شارحة له، وتفسير القرآن بالخبر الوارد عن الصحابة ﵃ ، وهناك من أضاف تفسير القرآن بما نقل عن التابعين وهو موضع خلاف بين العلماء[(3)].

القسم الثاني: التفسير بالرأي:

---

(1) ابن خلدون: مقدمة، ص، ص: 349/348.

(2) وهذا نقيض من ادعى أنّ القرآن الكريم نزل دفعة واحدة كنزول الكتب السماوية السابقة .

(3) محمد الصادق عرجون: القرآن العظيم هدايته وإعجازه في أقوال المفسرين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط: 1386ه/ 1966م، ص:179.

والتأويل

والتفسير بالرأي معناه أن يعمل المفسر رأيه في الاستنباط ويجتهد بعقله في الإيضاح والتبيين مستندا إلى الأدلة القوية بعيدا عن الهوى ملما –المفسر- بكلام العرب ومناحيهم في القول ومعرفته للألفاظ ووجوه دلالتها، مستعينا بالشعر الجاهلي ومجموعة من العلوم.

وقد اختلف العلماء حول هذا النوع من التفسير بين مجيز ومانع وكل فريق أدلى بدلوه حول هذه المسألة المهمة.

-الفريق الأول: تشددوا في التفسير ومنعوه على أنفسهم وعلى غيرهم وقالوا: لا يجوز لأحد تفسير شيء من القرآن وإن كان عالما أديبا متسعا في معرفة الأدلة، والفقه والنحو الأخبار والآثار، وإنما له أن ينتهي إلى ما روى عن النبي ﷺ و عن الذين شهدوا التنزيل من الصحابة أو عن الذين أخذوا عنهم من التابعين[1].

أدلتهم في ذلك:

أولا: إن التفسير بالرأي قول على الله بغير علم، والقول على الله بغير علم منهي عنه لأنه قول بالظنّ ولا يجوز ذلك في الله تعالى استنادا للدليل، قال تعالى ﷻ: ﴿ **قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾ **الأعراف، الآية 33**، والشاهد في ذلك ﴿ **وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾ معطوف على المحرمات التي في أول **الآية**، وفي **سورة الإسراء** قوله تعالى ﷻ:﴿ **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** ﴾ **الآية 36.**

ثانيا: استدلوا بقوله تعالى ﷻ: ﴿ **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِم** ﴾.

ثالثا: استدلوا بما ورد في السنة ما رواه الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال:((***اتقوا الحديث عني إلاّ ما علمتم، فمن كذب عليّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار، ومن قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار***))[2].

رابعا: ما ورد عن السلف من الصحابة والتابعين أنهم كانوا يتحرجون من القول في القرآن بآرائهم[3].

---

(1) الراغب الأصفهاني: مقدمة جامع التفاسيرمع تفسير الفاتحة ومطالع البقرة، ت: أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، الكويت ط: 1، 1405ه/ 1984م، ص: 93

(2) الترمذي: الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، ج: 5، كتاب تفسير القرآن، باب: 1، ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه، رقم الحديث: 2951، ص: 199

(3) **ينظر**: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص256.

ومن أمثلة ذلك: ما جاء عن أبي مليكة أنه قال: سئل أبو بكر الصديقﷺ في تفسير حرف من القرآن فقال:((أي سماء تظلني وأي أرض تقلني، إذا قلت في كتاب ﷲ ما لا أعلم))(1).

-<u>أما الفريق الثاني</u>(2): المجيزين، فقد أجازوا التفسير بالرأي لأن القائل بالظنّ فيما لا يوجد عليه نص قاطع ولا دليل عقلي إنما يسند إلى دليل قطعي منه سبحانه على صحة العمل نجده في قوله تعالىﷻ: ﴿ **لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**﴾ **البقرة/ الآية: 286**، ونصوص أخرى بأدلة منها:

<u>أولا</u>: قوله تعالىﷻ :﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآَنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾**محمد/الآية:24**، وقوله تعالى:﴿**وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ**﴾**النساء/ الآية:83.**

من خلال الآيتين الكريمتين تتضح معالم إعمال الفكر المستخرج من لفظتي: التدبر والاستنباط، والذي يكون عادة مرده العقل، لأن فعل التدبر يشمل الاتعاظ، والاستنباط يشمل الاجتهاد الذي يوجهه العقل فكلا اللفظتين تعتمدان على الفهم والإمعان والنظر في سبيل المعرفة والعلم، وهذا يندرج تحت مفهوم الرأي، فكيف للآيات أن تحث على التدبر والاستنباط والتفكير والبحث، وفي الوقت ذاته يمنع الإنسان من إعمال عقله في التفسير فهذا نقيض ذاك.

<u>ثانيا</u>: لو كان التفسير بالرأي غير جائز لما كان الاجتهاد جائزا، وتعطل الاجتهاد يوقع الناس في المشقة وتتوقف مصالحهم، و يستلزم عليه إخلال بمميزات الشريعة الإسلامية التي تكون صالحة لكل زمان ومكان.

<u>ثالثا</u>: أن النبي ﷺلم يفسر ويبيّن كل معاني الآيات، بل ترك الباب مفتوحا للصحابة من بعد.

<u>رابعا</u>: دعاء النبي ﷺلابن عباس بقوله: ((***اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل***)) واللفظة هنا تعني في مجملها الرأي.

ذكر الأصفهاني في مقدمته(3)"وذكر بعض المحققين أن المذهبين هما الغلو والتقصير، فمن اقتصر على المنقول إليه فقد ترك كثيرا مما يحتاج إليه، ومن أجاز لكل أحد الخوض فيه فقد عرضه للتخليط، ولم يعتبر حقيقة، قوله تعالىﷻ **:﴿لِيَدَّبَّرُوا آَيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ ص/الآية: 29".**

---

(1) البغوي بن مسعود: تفسير البغوي" معالم التنزيل"، ت: محمد عبد الله نمر، عثمان جمعة ضيميرية، سلمان مسلم الحرش، دار طيبة، الرياض، ط: 1409ه/ 1989م، مج: 1، ص: 46.

(2) **ينظر**: المصدر السابق، ص262.

(3) الراغب الأصفهاني: مقدمة جامع التفاسيرمع تفسير الفاتحة ومطالع البقرة، ص: 94

القسم الثالث: التفسير الإشاري

وهو تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف يمكن الجمع بينهما وبين الظاهرة المرادة أيضا [1]. وهو تفسير يوحي بإشارات تفسيرية يراها أصحاب السلوك ممكنة مقرونة بالإدراك الذي يوقظ في صاحبه الذوق[2].

وعرفه الشيرازي[3] بأنّه علم الحق الأزلي الذي لا نهاية له، لا في الظاهر ولا في الباطن، لأنّ تحت كل حرف من حروفه بحرا من بحار الأسرار ونهرا من أنهار الأنوار[4].

وهذا النوع من التفسير لا يرتكز عل مقومات علمية، بل يرتكز على رياضة روحية يأخذ بها الصوفي نفسه حتى يصل إلى درجة تنكشف له فيها من العبادات في الإشارات القدسية، وتنهل على قلبه من سحب الغيب ما تحمله الآيات من المعارف السُبحانية.

ومن خصائص هذا التفسير أنه لا يرى تفسيره هو المراد الكلي من الآية، بل هناك معاني أخرى تحتمله الآية ويراد منها على سبيل الظاهر الذي ينساق إليه الذهن أوّل الأمر.

ومن خصائص التفسير الإشاري أيضا أنّه حلقة مبهمة لدى العديد من الباحثين لا يعرف أصله من فرعه، هل هو تفسير علمي مبني على أسس وشروط وقواعد أم هي خاطرة تخطر على العقل، أم هي حالة تتذوقها النفس وتستطيبها، هل له أدلة شرعية تؤصله يقوم عليه أم هو الابن الرضيع للصوفية تشبع بعلومها وأفكارها.

ومن هنا يأتي الحديث عن جواز هذا النوع من التفسير وعدمه، بالنظر إلى أقوال العلماء فيه و إلى أي مدى يمكن اعتبار الحديث النبوي الشريف - عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ:((***أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل***

---

(1) جمال الدين عبد الغني المرسى: علم التفسير ومناهج المفسري، ص31.

(2) صالح الداسي: التفسير الإشاري عند أهل السنة، دار علاء الدين، سوريا، ط:1: 2010، ص:254.

(3) **الشيرازي**: هو أبو محمد روزبهانبن أبي نصر البقلي الشيرازي المصري المتوفى: 606 ه، أشتهر بلقب شطاح فارس، يعد من أعظم صوفية الإسلام، اهم مؤلفاته: تفسير القرآن المسمى عرائس البيان، منطق الأسرار في بيان الأنوار، شرح كتاب الطواسين للحلاج، له مقولات في التصوف، خاصة في العشق الإلهي (**ينظر**: عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، تراجم مصنّفي الكتب العربية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1414ه/ 1993م، ج: 3، باب: الميم، ص: 276 ، **وينظر** أيضا ترجمنه في كتابه التفسير)

(4) الشيرازي: تفسير عرائس البيان في حقائق القرآن، ت: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1429ه/ 2008م، مج1، ص: 13.

والتأويل

آية منها ظهر وبطن، ولكل حرف حدّ، ولكل حدّ مطلع)) [1] الدليل المناسب لهذا النوع من التفسير ؟، وما هو المقصود المرجح منه ؟ .

وفي رواية أخرى ما أخرجه الديلمي من رواية عبد الرحمن بن عوف مرفوعا إلى رسول الله ﷺ أنه قال:((***القرآن تحت العرش له ظهر وبطن يحاج العباد***)).

قال بعض العلماء، الظاهر التلاوة والباطن الفهم.

قال السيوطي: الظهر والبطن في معناه أوجه:

أحدها: أنك إذا بحثت عن باطنها وقسته على ظاهرها، وقفت على معناها.

الثاني: أنّ ما من آية إلاّ عمل بها قوم، ولها قوم سيعملون بها.

الثالث: أي ظاهرها لفظها وباطنها تأويلها.

الرابع: قال أبو عبيد: إنّ القصص التي قصّها الله تعالى عن الأمم الماضية وما عاقبهم به ظاهرها الإخبار بهلاك الأولين، وباطنها وعظ الآخرين وتحذيرهم أن يفعلوا كفعلهم فيحل بهم ما حل بهم.

خامسا: إنّ ظهرها ما ظهر من معانيها لأهل العلم بالظاهر، وبطنها ما تضمنته من الأسرار التي أطلع الله عليها أرباب الحقائق، ومعنى قوله:((***ولكل حرف حدّ***)) أي منتهى، فيما أراد الله من معناه.

وقيل: لكل حكم مقدار من الثواب والعقاب، ومعنى قوله: ((***ولكل حدّ مطلع***)) لكل غامض من المعاني والأحكام مطلع يتوصل به إلى معرفته، يوقف على المراد به، **وقيل**: كل ما يستحقه من الثواب والعقاب يطلع عليه في الآخرة عند المجازاة، **وقال** بعضهم الظاهر التلاوة والباطن الفهم، و((***الحدّ***)) أحكام الحلال والحرام، و((***المطلع***)) الإشراف على الوعد والوعيد.

وأضاف السيوطي: يؤيد هذا ما أخرجه ابن أبي حاتم من طريق الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: ((إنّ القرآن ذو شجون وفنون، وظهور وبطون، لا تنقضي عجائبه ولا تبلغ غايته، فمن أوغل فيه برفق نجا، ومن أوغل فيه بعنف هوى، أخبار وأمثال وحلال وحرام، وناسخ ومنسوخ، ومحكم ومتشابه، وظهر وبطن، فظهره التلاوة وبطنه التأويل فجالسوا به العلماء وجانبوا به السفهاء)) [2].

---

(1) ابن حبان أبو حاتم: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1408ه/ 1988م، مج: 1، ذكر: العلة من أجلها قال النبي، رقم الحديث: 75، ص: 276/ كما ضعفه الألباني نصر الدين في كتابه: ضعيف الجامع الصغير وزياداته (الفتح الكبير)، ت: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط: 3،1408ه/ 1988م، مج: 1، رقم الحديث: 1338، الضعيفة: 2989، ص: 193

(2) السيوطي جلال الدين : الإتقان في علوم القرآن، ج: 1، ص: 202

والتأويل

كما ثبت عن طريق النقل تأويلات الصحابة رضي الله عنهم في إعطاء معاني إشارية لآيات قرآنية، كالذي ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما في تأويله لقوله تعالى ﷻ: ﴿ **إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ** ﴾ وتأويل عمر بن الخطاب في قوله تعالى ﷻ: ﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا** ﴾.

ولو عاد الناظر للقرآن الكريم وتدبر آياته لوجد إشارات منه على ذلك كقوله تعالى ﷻ: ﴿**فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا**﴾ ***النساء/ الآية: 78***، وقوله ﷻ: ﴿ **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾ ***النساء/ الآية: 82***، وقوله ﷻ: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾ ***محمد/ الآية:24***، فهذه دلالات أشار لها القرآن على وجود ظهر وبطن.

ذلك أنّ الله سبحانه وتعالى ينعى على الكفار أنّهم لا يكادون يفقهون حديثا، ويحضهم على التدبر في آيات القرآن الكريم لا يريد بذلك أنّهم لا يفهمون نفس الكلام، أو حضهم على فهم ظاهره، لأنّ القوم عرب، والقرآن لم يخرج عن لغتهم فهم يفهمون ظاهره وإنما أراد بذلك أنّهم لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب، وحضّهم على أن يتدبروا في آياته حتى يقفوا على مقصود الله ومراده وذلك هو الباطن الذي جهلوه ولم يصلوا إليه بعقولهم[1].

فهذه الأدلة التي جاء ذكرها من الأحاديث النبوية وأقوال الصحابة واستقراءا من آيات القرآن تبيّن الوجه الاستدلالي لحقيقة الظاهر والباطن والتي لا تتأتي إلاّ للعقول البصيرة أو كما قال السيوطي لصاحب الموهبة.

غير أنّ هذا النوع من الفهم تناولته عقول اختلط فيها الصحيح بالعقيم والطاهر بالفاسد والنقيّ بالخبيث، ذلك أن إدراك المفسر لباطن القرآن تفاوت من شخص لشخص وتنوّع على حسب اعتقاد كل مؤول ومفسر في مذهبه، فكان منها الضال الفاسد وكان منها المعتدل، فظهرت الباطنية وظهرت الصوفية و ظهر غيرهم.

فالباطنية تأخذ بباطن القرآن فقط، ولا تأخذ بالظاهر، وقالوا: للقرآن ظاهر وباطن، والمراد منه باطنه دون ظاهره، فهم يأخذون بمبدأ الثنائية (المثل والممثول) والذي يقوم على الحقيقة والشريعة، فالظاهر هو المثل والباطن هو الممثول[2]، ولا يعرفه إلاّ الراسخون في العلم، ويستدلون بقوله تعالى ﷻ: ﴿

(1) **ينظر**: الشاطبي أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، ج3، ص: 353

(2) الأخضر الأخضري: أثر المقامات الكاشفة عن المقاصد وتطبيقاتها، مكتبة الرشاد، الجزائر، ط: 1، 2016م، ص: 35

والتأويل

فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ ﴾ ***الحديد/ الآية: 13.***

وهناك من يقول بباطن الباطن، ويستدلون بكل شاردة وواردة، فمثل الشريعة مثل البيضة المكنونة التي لها ظاهر يكنها، وباطنها مراق أبيض، وباطن باطنها مخ أصفر وهو جوهرها ومعناها، ومن ذلك يرون في الحديث:((***طوبى لمن رآني، أو رأى من رآني، أو رأى من رأى من رآني***)) إشارة إلى هذه الدرجات الثلاث، والتأويل عندهم وسط بين الظاهر والباطن وباطن الباطن، والظاهر يحصل بالسمع، وهو المعلوم وهو الشرع، والباطن يحصل بالبصر وهو العلم الموهوم أو التأويل، وتحصل الحقيقة بالقلب وهو العلم المعقول(1).

وفي هذا المقام نسرد قول ابن الصلاح(2) في فتاويه: وجدت عن الإمام أبي الحسن الواحدي المفسر أنه قال: صنف أبو عبد الرحمن السلمى حقائق التفسير: "فإن كان قد اعتقد أن ذلك تفسيرا فقد كفر".

و قال: "وأنا أقول: الظنّ بمن يوثق به منهم، إذا قال شيئا من ذلك أنه لم يذكره تفسيرا، ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة، فإنّه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية ...فيا ليتهم لم يتساهلوا بمثل ذلك لما فيه من الإيهام والإلتباس"(3).

وهناك فرق كبير من مذهب الصوفية ومذهب الباطنية، فالصوفية اعترفوا بظاهر القرآن ولم يجحدوه كما اعترفوا بباطنه، ويحضون عليه ويقولون: لا بد منه أولا، إذ من ادّعى فهم أسرار القرآن ولم يحكِّم الظاهر كمن ادّعى بلوغ سطح البيت قبل أن يجاوز الباب، وأما الباطنية فرفضوا الأخذ بظاهر القرآن، وقالوا: للقرآن ظاهر وباطن، والمراد منه باطنه دون ظاهره، وقصدهم نفي الشريعة(4).

ومن يلاحظ التفسير الإشاري يجده يتقلب أو يتخبط بين ما هو مقبول سائغ قريب إلى الفهم، وبين ما هو مرفوض غريب لا يرضى به لا العقل ولا الشرع بعيد عن الفهم، فالأول يكفي في إثباته أدنى دليل، والثاني لا يكفي في

---

(1) الأخضر الأخضري: أثر المقامات الكاشفة عن المقاصد وتطبيقاتها، ص: 38.

(2) **ابن صلاح**: تقيّ الدين أبو عمرو عثمان بن المفتي صلاح الدين عبد الرحمن بن موسى الكردي الشَّهرزوري الموصلي الشافعي صاحب علوم الحديث، ولد 577 و توفى 643، أفتى وجمع وألف، وكان من كبار الأئمة، له فتاوى جمعها بعض طلبته (**ينظر**:الذهبي شمس الدين: سير أعلام النبلاء، ج: 23، ص: 140)

(3) ابن الصلاح تقيّ الدين: فتاوى ومسائل ابن صلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه ومعه أدب المفتي والمستفتي، ت: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، بيروت، ط: 1، 1406ه/ 1986م، مج: 1، ص: 196.

(4) الزرقاني عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن، ج2، ص: 308.



إثباته أدنى دليل[1]، لذلك على المفسر بالإشارة أن يتقيّد بشروط معينة حتى يلقى الرضا والقبول وهي:

الأول: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب بحيث يجري على المقاصد العربية.

الثاني: أن يكون له شاهد نصًا أو ظاهرا في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض.

الثالث: ألاّ يدعى أنّه المراد وحده دون الظاهر.

أمّا **الشرط الأول**: فظاهر من قاعدة كون القرآن عربيا، فإنّه لو كان له فهم لا يقتضيه كلام العرب لم يوصف بكونه عربيا بإطلاق، ولأنه مفهوم يلصق بالقرآن وليس في ألفاظه ولا في معانيه ما يدل عليه، وما كان ذلك فلا يصح أن ينسب إليه أصلا، إذ ليست نسبته إليه على أنّه مدلول أولى من نسبة ضده إليه، ولا مرجح يدل على أحدهما، فإثبات أحدهما تحكم وتقول على القرآن ظاهر، وعند ذلك يدخل قائله تحت إثم من قال في كتاب ﷲ بغير علم.

أما **الشرط الثاني**: فلأنّه إن لم يكن له شاهد في محل آخر أو كان وله معارض صار من جملة الدعاوى التي تدعى على القرآن، والدعوى المجردة عن الدليل غير مقبولة، باتفاق العلماء[2].

أما **الشرط الثالث**: حتى يخرجه من دائرة الفرق الضالة المتوهمة.

الناظر لهذه الشروط يجعله يقف عند مسألة مهمة قد تجول بالذهن و إشكال قد يخطر على بال الباحث، هل هذه الشروط من قبيل وجوب الإتباع والأخذ بها، لأنها لا تنافي الظاهر، ولها شاهد شرعي يعضدها، أم هي من قبيل الإلهامات ولا يوجب الأخذ بها لأن النظم الكريم لم يوضع للدلالة عليها لأنّها غير منضبطة بلغة ولا مقيدة بقوانين، فلو قيدت ما صارت ذوقا يوجب الإبداع ولا وجد موجب الإستغراق فيه.

ولما كانت هذه المفارقة بين الأمرين عظيمة قد تؤتي أكلها كل حين، وضع أرباب العقول شروطا عامة لموضوع التأويل باعتباره مصطلحا قائما بذاته تندرج ضمنه كل مسمياته وأجزاءه في كل مجال خاصة التفاسير الإشارية .

شروط التأويل:

(1) للتفصيل في الجانب الأصولي **ينظر:** محمد الخضرى بك، أصول الفقه، دار القلم، بيروت، ط1، 1407هـ1987م، ص130.

(2) الشاطبي أبو اسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، ج3، ص: 394

والتأويل

يقول الآمدي: "إذا عرف معنى التأويل، فهو مقبول معمول به إذا تحقق مع شروطه، ولم يزل علماء الأمصار في كل عصر من عهد الصحابة إلى زماننا هذا عاملين به من غير نكير"[(1)]، وذلك إذا كان الأصل العام الذي أصّله العلماء، ليقوم عليه التأويل مشتقا مما يقتضي به منطق اللغة وأساليبها في البيان ضبطا للاجتهاد بالرأي أن يضل، و أوجبوا الالتزام بظواهر النصوص حتى ينهض الدليل على التأويل.

وبناء عليه يلزم لصحة التأويل مجموعة من الشروط نوردها كالتالي:

1-أن يكون اللفظ قابلا للتأويل، بأن يكون اللفظ ظاهرا فيما صرف عنه محتملا لما صرف إليه[(2)]، وهو الظاهر والنص، وليس المفسرا و المحكم، وعليه يدور التأويل، فيكون في: **نصوص الأحكام التكلفية، ونصوص الاعتقاد**.

أولها: نصوص الأحكام التكلفية: لأن الاحتمالات قائمة ويستعين المجتهد في تأويلها باللغة ومفهومات الشريعة ليتمكن من استنباط الأحكام الشرعية منها.

ثانيها: نصوص الاعتقاد:كصفات الباري تعالى ﷻ وفواتح السور مثل: ﴿**الم**﴾، ﴿**حم**﴾، ﴿**ق**﴾، ﴿**ص**﴾...وغيرها "[(3)].

أما نصوص الأحكام التكلفية: يعتمد فيها على "المراتب" من حيث قوة الوضوح لفهم مراد الشارع وقصده، وتصنيف المراتب هو عمل منهجي يقوم على قواعد تضبط عملية الاجتهاد بالرأي[(4)].

وينقسم اللفظ بحسب ظهور معناه وخفائه ومراتب هذا الظهور والخفاء إلى واضح الدلالة، وخفي الدلالة.

واضح الدلالة: ما دل على معناه بصيغته من غير توقف على أمر خارجي.

وخفي الدلالة: ما استتر معناه لذاته أو لأمر آخر، فلا يفهم معناه إلا بغيره وكل من **الخفي والواضح** مراتب.

فمراتب الوضوح أربعة: هي **الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم** وهي تتفاوت في درجة وضوحها على هذا الترتيب، فأقلها وضوحا: الظاهر، ثم النص ثم المفسر، ثم المحكم، وذلك بسبب درجة احتمال صرف اللفظ عن معناه، فإن كان اللفظ الذي لا يحتمل التأويل فهو في أعلى درجات الوضوح في معناه، لأنه لا يحتمل غير المراد أصلا، ويسمى **المحكم**، وإن كان اللفظ لا يحتمل غير

---

(1)الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، دار ابن حزم، بيروت، ط: 1، 1424ه/2003م، مج: 2، ج: 3، ص: 67

(2)الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مج: 2، ج: 3، ص: 67

(3) لقد تم التطرق إليها في المبحث الأول من الفصل التمهيدي، مع التعريفات/ **ينظر**:وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ص314.

(4) **ينظر**: الدريني: المناهج الأصولية، ص57.

والتأويل

المراد، ويدل على معناه دلالة قطعية، ولا مجال لتأويله وإرادة معنى آخر فهو **المفسر**، وإن كان اللفظ يحتمل غير المعنى المراد منه، لكنه مسوق لإفادة هذا المعنى فهو **النص**، وإن كان اللفظ يدل على معنى متبادر منه وليس مقصودا بالسياق ويحمل التأويل فهو الظاهر وهو أقل الأقسام مرتبة في **الوضوح**[1]، ومنه كان مجال التأويل هو **النص والظاهر**.

الظاهر: قال الإمام الجويني في نظمه:

فالظاهر هو الذي يفيد ما سمع   معنى سوى المعنى الذي له وضع

يعني الظاهر هو الذي يفيد المخاطب لأن ما سمع بمعنى: من سمع، فالظاهر هو الذي يفيد السامع معنى سوى المعنى الذي له وضع.

فإذا كان اللفظ يفيد معنيين، **المعنى الأول** ما يفهمه السامع منه، **والمعنى الثاني** معنى وراء ذلك، فالذي يفهمه السامع يسمى الظاهر، فالظاهر هو الراجح والمرجوح هو المؤول[2].

وقال: والظاهر المذكور حيث أشكلا   مفهومه فبالدليل أولا

معنى البيت: أن الظاهر الذي هو الراجح إذ أول بالدليل فإنه يسمى مؤولا[3].

والظاهر عند الجمهور: هو الذي يحتمل التأويل، أو يدل على معناه دلالة ظنية أي راجحة، سواء أكانت هذه الدلالة ناشئة عن الوضع اللغوي كدلالة العام على جميع أفراده، أم عن العرف كدلالة (الصلاة) في الشرع على الأقوال والأفعال المخصوصة.

والنص هو ما ازداد وضوحا عن الظاهر بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم، ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة، أي أن ازدياد وضوحه عن الظاهر لا يكون من صيغة الكلام نفسها، وإنما بمعنى من المتكلم نفسه، بحيث يكون غرض المتكلم هو إيراد المعنى الزائد، وسوق الكلام إليه بقرينة "[4].

و النص عند الجمهور: هو اللفظ الذي يحتمل التأويل، أو هو اللفظ الذي يدل على المعنى دلالة قطعية، ولا يحتمل غيره أصلا، كدلاله اسم (محمد) على ذات مشخصة أو علم.

أما الخفاء فهو مراتب وهي : **الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه**، وهي تتفاوت في درجة خفائها، فأقلها خفاءا وإبهاما: الخفي ثم المشكل ثم

---

(1) بدران أبو العيني بدران: أصول الفقه، ص400.

(2) الجويني: شرح نظم الورقات في أصول الفقه، نظم شرف الدين يحيى العمريطي، شرحه محمد ن صالح الغثيمين، تخريج الأحاديث: صلاح الدين محمود، دار الغد الجديد، مصر، ص1، 1423هـ2002م، ص132.

(3)المصدر نفسه: ص133.

(4) وهبة الزحيلي: أصول الفقه، ص318.

المجمل ثم المتشابه، وهذه الأربعة أضداد الأربعة السابقة، فالخفي يقابل الظاهر، والمشكل يقابل النص، والمجمل يقابل المفسر والمتشابه يقابل المحكم[(1)].

ووجه تقسميها إلى هذه الأقسام: أن اللفظ الذي خفي المراد منه إما أن يكون خفاؤه راجعا إلى اللفظ نفسه أو يكون راجعا لعارض غير اللفظ، فالخفاء إن كان راجعا لعارض غير اللفظ فذلك الخفي، وإن كان الخفاء للفظ نفسه فإن أمكن إدراك المراد من اللفظ بالعقل والقرينة فذلك المشكل وإن أمكن إدراكه بالنقل لا بالعقل فذلك المجمل، وإن لم يمكن إدراكه أصلا لا بالعقل ولا بالنقل فيسمى متشابها[(2)].

<u>1- الخفي</u>: هو ما خفي معناه في بعض مدلولاته، لعارض غير الصيغة بل من تطبيقه على مدلولاته[(3)]

<u>2- المشكل</u>: هو اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلاّ بدليل يتميز به بين سائر الأشكال. [(4)]

3- المجمل: هو لفظ لا يفهم منه المراد إلاّ باستفسار من المجمِل وبيان من جهته يعرف به المراد، والمراد في المجمل غير قائم ولكن فيه توهم معرفة المراد بالبيان والتفسير في الإستعمال الغالب للمعنى[(5)].

- المبهم أو غير واضح الدلالة عند جمهور المتكلمين :

عند أكثر المتكلمين يسمى مجملا أو متشابها فالمجمل نوع من أنواع المتشابه والمجمل كما عرفه الآمدي[(6)]: هو ماله دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه.

وهو ثلاثة أنواع:

أحدهما: أن يكون مجملا بين حقائقه، أي بين معان وضع اللفظ لكل منها، وهو المشترك

الثاني: أن يكون مجملا بين أفراد حقيقة واحدة، كقوله تعالى ﷻ: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ﴾** ***البقرة/ الآية: 67*** فإن لفظ البقرة موضوع لحقيقة واحدة معلومة، ولها أفراد والمراد: واحد معين منها[(1)].

---

(1) وهبة الزحيلي: أصول الفقه، ص313.
(2) بدران أبو العينين بدران: أصول الفقه، ص:409.
(3) وهبة الزحيلي: المصدر السابق، ص336.
(4) السرخسي: أصول السرخسي، ج: 1، ص: 168
(5)المرجع نفسه، ج: 1، ص: 168.
(6) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مج: 2، ج: 3، ص: 12.

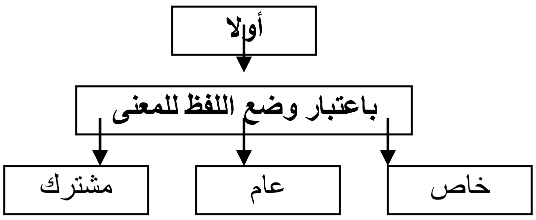
والتأويل

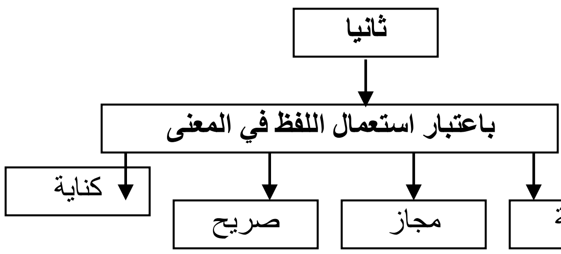
الثالث: أن يكون مجملا بين مجازات اللفظ: وذلك إذا انتفت الحقيقة أي ثبت عدم إرادتها، وتكافآت المجازات، أي لم يترجح بعضها على بعض، فإن ترجح أحد المجازات حمل عليه.

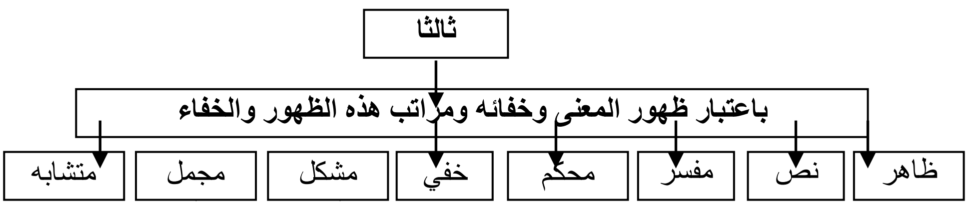
وهناك من وضع تقسيمات لمجالات التأويل فقال هي ثمانية(2):

التأويل الأول: حمل اللفظ على مجازه لا على حقيقته، و الحقيقة: لغوية وشرعية وعرفية وفي مقابل كل حقيقة مجاز، **التأويل الثاني:** المشترك: وهو في الحقيقة ليس بتأويل، لأن الاشتراك أقرب إلى الإجمال، **التأويل الثالث:** الإضمار، **التأويل الرابع:** الترادف، **التأويل الخامس،** التأكيد، **التأويل السادس:** التقديم والتأخير، **التأويل السابع:** التخصيص: يكون إما متصلا، أو منفصلا، **التأويل الثامن: التقييد**.

المخططات التالية تبين تقسيمات اللفظة على حسب دلالاتها

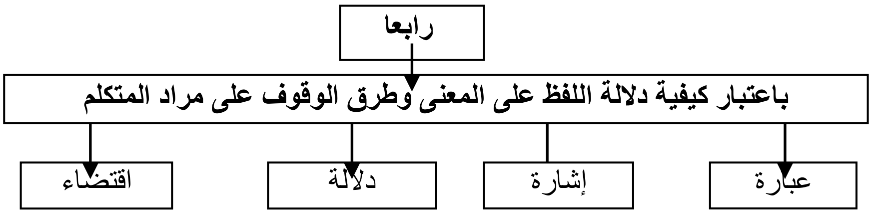


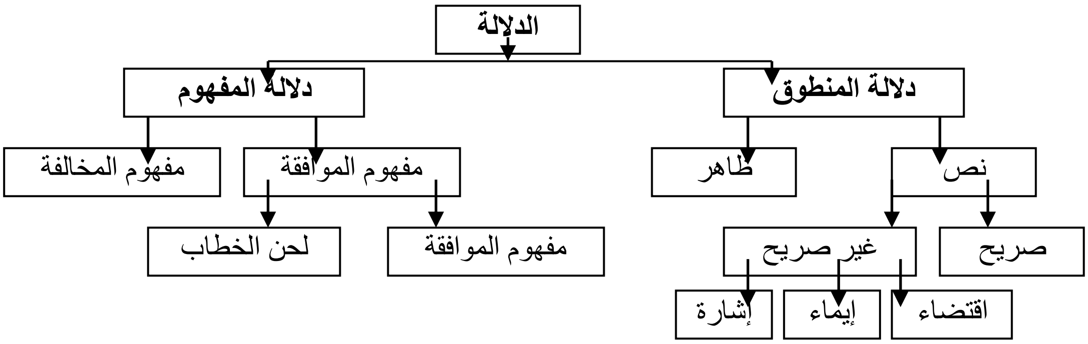




(1) وهبة الزحيلي: أصول الفقه، ص345.

(2) أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي: مفتاح الوصول في علم الأصول، طبع على نفقة الحاج السير أحمدو بيلو، تحت إشراف: أبو بكر محمود قمر، دار الكتاب العربي، مصر، ط1، 1382هـ1962م، ص93.





2- أن يكون اللفظ محتملا ولو عن بعد للمعنى الذي يؤول إليه، فلا يكون غريبا عنه كل الغرابة[(1)].

3- أن يستند التأويل إلى مستند ودليل، فلا يكفي مجرد احتمال التأويل[(2)].

4- أن يكون المتأول (الناظر في التأويل) أهلا للتأويل، ويوافق في تأويله وضع اللغة أو العرف الشرعي[(3)]، فلا يكون مذهبه فاسدا كالباطنية مثلا، الذين ينفون الظاهر فقد قال فيهم_سعد الدين التفتازاني[(4)] :"وسموا الباطنية لإدعائهم أنّ النصوص ليست على ظواهرها، بل لها معان باطنية لا يعرفها إلاّ المعلم، وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية.." ثم قال:"وأما ما ذهب إليه بعض المحققين من أنّ النصوص مصروفة على ظواهرها، ومع ذلك فيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك، يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان"[(5)].

---

(1) أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي: مفتاح الوصول في علم الأصول، ص126.
(2) بدران أبو العينين بدران: أصول الفقه الإسلامي، ص400.
(3) المصدر نفسه، ص401.
(4) **التفتازاني**: مسعود بن عمر بن عبد الله سعد الدين، ولد في 712 هـ بتفتازان أخذ العلم عن كبار العلماء برع في النحو والصرف والمعاني والمنطق والكلام، والأصول، من كتبه تهذيب المنطق وشرح الرسالة الشمسية والمطول وغيرها من المصنفات. (**ينظر:** ابن العماد: شذرات الذهب، مج8، ص547).
(5) التفتازاني سعد الدين: شرح العقائد النسفية المحشى بعِقد الفرائد على شرح العقائد لمحمد علي، مكتبة البشرى، باكستان، ط: 1430ه، ص، ص: 381، 382.

والتأويل

ذكر ابن عطاء الله السكندري[1] في كتابه لطائف المنن[2] :"أعلم أن تفسير هذه الطائفة لكلام الله وكلام رسوله ﷺ بالمعاني الغريبة...ليس إحالة للظاهر عن ظاهره، ولكن ظاهر الآية مفهوم منه ما جلبت الآية له ودلت عليه في عرف اللسان، وثمّ أفهام باطنة تفهم عند الآية والحديث لمن فتح الله على قلبه...فلا يصدنك عن تلقي هذه المعاني منهم أن يقول لك ذو جدل ومعارضة: هذا إحالة لكلام الله وكلام رسوله، فليس ذلك بإحالة، وإنما يكون إحالة لو قالوا: لا معنى للآية إلاّ هذا، وهم لم يقولوا ذلك، بل يقرون الظواهر على ظواهرها مرادا بها موضوعاتها ويفهمون عن الله تعالى ما أفهمهم".

قال الشاطبي[3]في ذلك" الاعتبارات القرآنية الواردة على القلوب، الظاهرة للبصائر إذا أصبحت على كمال شروطها فهي على ضربين:

أحدهما: ما يكون أصل انفجاره من القرآن ويتبعه سائر الموجودات، فإن الاعتبار الصحيح في الجملة هو الذي يخرق نور البصيرة فيه حجب الأكوان من غير توقف، فإن توقف فهو غير صحيح أو غير كامل، حسبما بينه أهل التحقيق بالسلوك.

والثاني: ما يكون أصل انفجاره من الموجودات جزئيها أو كليها، ويتبعه الاعتبار في القرآن.

فإن كان الأول، فذلك الاعتبار صحيح، وهو معتبر في فهم باطن القرآن من غير إشكال، لأن فهم القرآن إنما يرد على القلوب على وفق ما نزل له القرآن، وهو الهداية التامة على ما يليق بكل واحد من المكلفين، وبحسب التكاليف وأحوالها، لا بإطلاق، وإذا كانت كذلك فالمشي على طريقها مشي على الصراط المستقيم، ولأن الاعتبار القرآني قلما يجده إلاّ من كان من أهله عملا به على تقليد أو اجتهاد فلا يخرجون عند الاعتبار فيه عن حدوده، بل تنفتح لهم أبواب الفهم فيه على توازي أحكامه، ويلزم من ذلك أن يكون معتدا به لجريانه على مجاريه".

---

(1) **السكندري بن عطاء**: هومحمد بن عبد الكريم بن عطاء الله، لقب بتاج الدين، يقال أنه من الغسكندرية لذلك ينسب إليها، وهو الجذامي نسبا، توفي بالقاهرة سنة: 709ه، له مجموعة من التصانيف منها: فقه المالكية، وكذلك له مصنف ذكره السيوطي" مختصر تهذيب المدونة للبرادعي" كما له الحكم العطائية، ولطائف المنن (**ينظر** سيرته: ابن عباد النّفزي الرّندي: الحكم العطائية لابن عطاء السكندري، ت: محمد عبد المقصود هيكل، إشراف: عبد الصبور شاهين، مركز الأهرام، مصر، ط: 1، 1408ه/1988م، ص: 13)

(2) السكندري ابن عطاء الله: لطائف المنن، ت: عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، ط: 2006،3م، ص، ص: 136، 137.

(3) الشاطبي أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، ج: 3، ص: 404.

والتأويل

والشاطبي يقصد من ذلك أنّ الناظر في القرآن إنما يسير على نمط ما جرى من عرف العرب من كلامهم وعاداتهم وأساليبهم، وأنّ اللطائف التي يجدها العالم إنما هي توفيق من الله ﷻ خصه لمن أراد من عباده يؤتيه من يشاء.

ثم أضاف :"وإن كان الثاني، فالتوقف عن اعتباره في فهم باطن القرآن لازم، وأخذه على إطلاقه فيه ممتنع، لأنّه بخلاف الأول، فلا يصح القول باعتباره في فهم القرآن، فنقول: إن تلك الأنظار الباطنة في القرآن والآيات المذكورة –"والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل"- إذا لم يظهر جريانها على مقتضى الشروط المتقدمة فهي راجعة إلى الاعتبار غير القرآني، وهو الوجودي ويصح تنزيله على معاني القرآن، لأنه وجودي أيضا، فهو مشترك من تلك الجهة غير خاص، فلا يطالب فيه المعتبر بشاهد موافق إلاّ ما يطلبه المربي، وهو أمر خاص. منفرد بنفسه، لا يختص بهذا الموضوع، فلذلك يوقف على محله، فكون القلب جارا ذا قربى، والجار الجنب هو النفس الطبيعي... إلى سائر ما ذكر، يصح تنزيله اعتباريا مطلقا، فإن مقابلة الوجود بعضه ببعض في هذا النمط صحيح وسهل جدا عند أربابه، غير أنّه مُغَرِّرٌ بمن ليس براسخ أو داخل تحت إيالة راسخ.

وأيضا فإن من ذكر عنه مثل ذلك من المعتبرين لم يصرّح بأنه المعنى المقصود المخاطب به الخلق، بل أجراه مجراه وسكت عن كونه هو المراد، وإن جاء شيء من ذلك وصرح صاحبه أنّه هو المراد، فهو من أرباب الأحوال الذين لا يفرقون بين الاعتبار القرآني والوجودي، وأكثر ما يطرأ هذا لمن هو بعد في السلوك، سائر على الطريق، لم يتحقق بمطلوبه، ولا اعتبار بقول من لم يثبت اعتبار قوله من الباطنية وغيرهم..." (1).

قال ابن خلدون في مقدمته: "...إنّ كلامهم في أربعة مواضع: **أحدها** الكلام على المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال، لتحصل تلك الأذواق، التي تصير مقاما ويُتَرَقَّي منه إلى غيره...فأما الكلام في المجاهدات...فأمرٌ لا مدفَعَ فيه لأَحد، وأذواقُهُم فيه صحيحة، والتحقق بها هو عين السعادة...".

وقال: "...**وثانيها** الكلام في الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب، مثل الصفات الربانية... وحقائق كل موجود غائب أو شاهد، وتركيب الأكوان في صدورها عن موجدها ومكَوِّنها كما مرَّ...وأمّا الكلام في الكشف وإعطاء حقائق العُلُويَّات وترتيب صدور الكائنات، فأكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه،

---

(1) الشاطبي أبو إسحاق: المصدر السابق، ج3، ص: 404



لما أنه وجداني عندهم، و فاقد الوجدان عندهم بمعزلٍ عن أذواقهم فيه، واللغات لا تُعطي دلالة على مرادهم منه، لأنّها لم توضع إلاّ للمتعارف، وأكثره من المحسوسات، فينبغي أن لا نتعرض لكلامهم في ذلك، ونتركه فيما تركناه من المتشابه، ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر الشريعة، فأَكْرِمْ بها سعادة...".

وقال:"...**ورابعها** [1] ألفاظ موهمَةُ الظاهر صدرت من الكثير من أئمة القول، يعبرّون عنها في اصطلاحهم بالشّطحات، تُسْتشكَلُ ظواهرها، فمنكِرٌ ومحسِنٌ ومتأوِّلٌ.. وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات، ويؤاخِذ بها أهلُ الشرع، فاعلم أنّ الإنصاف في شأن القوم أنّهم أهل غيبة عن الحِس، والوارداتُ تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصِدونَه وصاحبُ الغيبةِ غيرُ مخاطبٍ، والمجبورُ معذور.." [2].

كانت هذه بعض أقوال العلماء الذين أحسنوا الظن في التفسير الإشاري وفيمن قال به ولكنهم في الوقت ذاته يتقيدون بشروط حتى لا يخرج عن نطاق الشرع .

ولا يلزم أحد الأخذ به أو تركه لأنّه من قبيل الوجدانيات التي لا تقوم على دليل أو برهان إنمّا أمر بين العبد وربّه وسرّ متعلق بذاته.

تقسيم التفسير باعتبار الفرق الكلامية: أشاعرة، معتزلة، صوفية

للعقل ميزات متعددة ومتنوعة وذلك على حسب ما يكتسبه الإنسان فيدركه، هذا الإدراك صار قواعد يستند عليها الباحث من أجل الوصول للغاية، وهي بدورها قد تكون غاية سليمة أو تكون غير ذلك، و على هذا سار أهل الكلام فمنهم المصيب ومنهم المخطئ، وكله مبني على مجموعة من القواعد التي بدورها تبنى عليها أصول البحث، مثلما نلمسه في علم التفسير فهو عند الفرق خاضع لأصولهم، كالمعتزلة مثلا التي تجعل العقل مصدرهم الأساسي، وكذا الأشاعرة التي تعتبر النقل هو المنبع في دراستهم، ونجد الصوفية التي تعتبر الجانب الروحي هو سند البحث والرمز، والإشارة هي القاعدة، وغيرها من الفرق التي لها وسائلها في البحث، غير أننا في هذه الدراسة اكتفينا بالمذاهب المذكورة آنفا لأنها جامعة للعناصر الأساسية: العقل و النقل والروح (الذوق) .

وقبل الخوض في دراسة التفسير عند هذه الفرق لابد من التعريف بعلم الكلام الذي يحمل العديد من المعاني.

علم الكلام:

(1) الكلام الثالث كان عن الكرامة وما تعلق بها.

(2) **ينظر:** ابن خلدون: مقدمة، ص388.

والتأويل

عرفه ابن خلدون بأنه: علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات من مذاهب السلف وأهل السنة، وأساسها هو التوحيد(1).

يحصر ابن خلدون التعريف في نصرة الإعتقاد على مذهب السلف وأهل السنة ويخرج باقي الفرق، إذ يبحث فيه عن التوحيد والعقيدة وموضوعه البحث عن إثبات الخالق ووصفه بأوصاف الكمال، والانشغال به والتعمق في أبحاثه فينتقل الشخص من دائرة التقليد التي هي مظنّة التشكيك إلى دائرة اليقين التي تقبل الحق من حيث هو، وتجزم به.

والعمل على الثبات في هذا العلم يولد الإخلاص في الأعمال، لأنّ معرفة ﷲ والخوف منه والاعتقاد به، كل ذلك يولد حافز على الاستقامة(2).

وعرفه الفارابي(3) بأنه ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل، وينقسم إلى قسمين: جزء في الأراء وجزء في الأفعال(4)، وتكون النصرة عن طريق النقل أو العقل أو ما يجده الإنسان من إلهام، والنماذج التالية تبين ذلك:

القسم الأول: تفسير الأشاعرة

الأشاعرة: مذهب الأشاعرة كان نتيجة عن مذهب الاعتزال، وذلك بعد أن خرج الأشعري مؤسس مذهب الأشاعرة من الاعتزال وأقر أن هذا المذهب كانت فيه مغالاة كبيرة في الاعتماد على العقل وإهمال السنة والقرآن الكريم، فكان لا بد من الرجوع إلى الاعتدال في ذلك.

إن اعتماد الأشاعرة على العقل كان موجودا، ولكن لم يردوا الشرع ولا يتصورون خلافا بينهما فالعقل في نظرهم صنو للشرع، إذ العقل حجة ﷲ والشرع حجة ﷲ و (حجج ﷲ تتعاضد ولا تتعارض) فلا يتصورون ورود دليل سمعي قطعي يخالف قضية العقل(5).

---

(1) المصدر نفسه، ص363.

(2) محمد هشام سلطان: العقيدة والفكر الإسلامي، مكتبة رحاب، ط:1408ه-1988م، ص:20

(3) **الفارابي**: هو أبو النصر محمد بن محمد بن آوزلغ، وهو فارسي الأصل،توفي (339ه/950م)، كان ناطورا في بستان في دمشق، كان الإنشغال بالفلسفة، كان فقيرا، زحل إلى بغداد، ثم ارتحل في شبابه وإلتحق بأمير حلب، إعتزل الناس وعاش عيشة فاضلة حتى وفاته، من مؤلفاته: إحصاء العلوم، الأخلاق، البرهان وغيرها، فلسفته: إله واحد (**ينظر**: محمد لطفي جمعه: تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، المكتبة، بيروت، ط: 1927، ص: 13)

(4) للتفصيل أكثر **ينظر**: الفارابي أبو النصر، إحصاء العلوم، ت: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط: 1، 1996م، ص: 86

(5) عبد الفتاح أحمد الناوي: أصالة التفكير الإسلامي في علم الكلام، مكتبة دار العلوم: 1404ه-1983م، ص79.



ومنهج النظر والاستدلال، الذي أمر به القرآن الكريم واتبعه علماء الكلام إنما يقوم على النظر في الدلائل الكونية، فهو تفكير في الخلق يؤدي إلى الإيمان بالخالق تعالى وبصفاته.

وهذا المنهج كذلك يؤدي إلى الإقرار بالعجز عن إدراك ما لا يمكن إدراكه إلا بالشرع فيؤدي إلى الإذعان والانقياد للشرع وإخضاع ما أدركه العقل لما جاء به الشرع ولهذا فهم يقولون: "ما ورد الشرع بإطلاقه في أسماء ﷲ تعالى وصفاته أطلقناه وما منع الشرع من إطلاقه معناه وما لم يرد فيه إذن ولا منع لم نقض فيه بتحليل ولا تحريم" [(1)].

ولقد وضعوا شروط لذلك منها:

1-أن يكون غير مستحيل في العقل: أي أن الدليل السمعي يشترط فيه أن يكون غير مستحيل في العقل، وهذا متفق مع قاعدة حجج ﷲ لا تتعارض، ومن ثم ينصون على أنه لا يوجد دليل سمعي قطعي مستحيل في العقول.

2- أن يكون قطعي الثبوت: وعلى هذا فخبر الواحد والإثنان إذا صح إسنادها، وكانت غير مستحيلة في العقل، فإنه يجب العمل بها والأخذ بها في الأحكام وفروع الفقه دون العقائد لأنها ليست قطعية الثبوت[(2)]، قال البغدادي:" وأخبار الآحاد متى صح اسنادُها وكانت مُتُونُها غير مستحيلة في العقل كانت موجبة للعمل بها، دون العلم"[(3)] العلم يقصد به العقائد.

3- أن يكون قطعي الدلالة: فالدليل السمعي إن كان قطعي الثبوت، ولكنه يحتمل التأويل كان غير قطعي الدلالة.

القسم الثاني: تفسير المعتزلة:

المعتزلة: تعد من أهم الفرق، وإن لم نقل هي مؤسسة علم الكلام، فقد كان المعتزلة من الأوائل الذين وسعوا دائرة المعرفة بالإعتماد على العقل وتقديمه على النص قالوا بالفكر قبل السمع، ولقد شقت به طرقا فسيحة للتفكير ووضعت بساط البحث، وعالجت معالجة عقلية جريئة فنجد آثار الفلاسفة كالكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم، آراؤهم ومقالاتهم كانت كالبذور تنمو وتترعرع وتحظى بعد ذلك بالتأييد أو الرد.

---

(1) الجويني: كتاب الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد، ت: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط: 1، 1430ه/ 2009م، ص: 126

(2) القاضي عبد الجبار: الأصول الخمسة، ت: فيصل بدير عون، مجلس النشر العلمي، ط:1، 1998م، ص:98 .

(3)البغدادي عبد القاهر: أصول الدين، ت: مدرسة الإلهيات بدار الفنون، مطبعة الدولة، استانبول، ط:1، 1346ه/ 1928م، ص:12.

والتأويل

وسموا "بالمعتزلة" لأنهم فارقوا الجماعة، وسموا "بالعدلية" لقولهم بالعدل الذي يعتبر من أصولهم الخمسة[1].

و**منهج المعتزلة العقلي يقوم على أساسين:**

أحدهما: نفي وإبطال كل ما يتعارض مع العقل ومبادئه.

و**الثاني**: الالتزام بمبادئ العقل، ذلك أنهم عرفوا أن الفهم الصحيح لا يتسنى، والصواب لا يستبين إلا لمن كان صحيح البنية بريئا من الآفة. منتزها عن الهوى والعصبية محبا للإنصاف في الخصومة، متحريا الحق في الخصومة، غير مسترق بالتقليد ولا مسخر بالعادة[2]

جعل المعتزلة العقل هو الحكم الذي يحكم في كل شيء، وأنّ الأفعال تنقسم إلى حسنة وقبيحة، والعقل هو معيارها[3] يضيء بأنواره كل شيء، حكموه في إيمانهم وفي الفقه وفي أصول الفقه، وفي الأحاديث وفي الصحابة وأخبارهم ﷺ وفي السياسة ومشكلاتها، فكونوا علما برمته هو علم الكلام أو علم التوحيد.

و**يقسم المعتزلة التكليف إلى قسمين: عقلي وشرعي:**

العقلي: ما يكون الطريق إلى معرفته العقل وهو ضروري واستدلالي، وهو القاعدة أو المرتكز الذي تنطلق منه المعرفة الاستدلالية التي لا تتأتى إلا عن طريق إعمال الفكر في التأمل والنظر مثل أن يحصل في ذات فيحصل له العلم بذات أخرى أو في صفة لذات أخرى فيحصل العلم بصفة أخرى.

أما السمعي: فهو ما طريق معرفته الأدلة السمعية ويتمثل في التكاليف الشرعية كالطهارة والصلاة والصيام والجهاد...

فالأمر والنهي داخل في قولهم: "إعلام المكلف في أن عليه أن يفعل أو لا يفعل" ولا يحبذون تسميته بالأمر والنهي، كما يقدم المعتزلة التكليف العقلي على السمعي، وتشمل هذه المعرفة معرفة الله ﷻ بتوحيده وعدله وما هو مستحق من جهته من الثواب والعقاب ووجوب شكر المنعم ومعرفة الحسن والقبيح[4].

أما المعرفة السمعية فهي عندهم المحور أو الغاية من تفكيرهم فيرجحونه على كافة الاحتمالات العقلية لأن العقليات ألطاف في الشرعيات.

---

(1) عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: 2، 1415ﻫ/ 1995م، ص: 196

(2) **ينظر:** سيد الفتاح أحمد أصالة: التفكير الإسلامي، ص48.

(3) الغزالي ابو حامد: المستصفى في علم الاصول، ص: 45.

(4) **ينظر**:الشهرستاني أبو الفتح: الملل والنحل، ت: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 2، 1413ﻫ/ 1992م، ج: 1 ، ص: 38/ و ينظر: عبد الفتاح أحمد الناوي: أصالة التفكير، ص- ص 55-56.

والتأويل

وأول معرفة تجب على المكلف في نظرهم عن طريق الاستدلال من إدراك الصانع لأنها لطف في أداء الواجبات واجتناب المقبحات.

وقالوا برفض الجبر فهذا نتيجة عقلية منطقية لقولهم باختيار الإنسان وخلقه وأفعاله وقولهم باختيار الإنسان أمر تابع حتما لقولهم بالعدل وبالوعد والوعيد.

وقولهم بنفي زيادة صفات الله ﷻ وتأكيدهم بأنها عين ذاته لا زائدة عن ذاته نتيجة حتمية لقولهم بالتوحيد.

فنجد آراءهم في المسائل يتبع بعضها بعضا وينظمها مسلك نقل واحد، وأصولهم الخمسة يضمها مبدأ عقلي واحد ولا يستحق أحد اسم الاعتزال ما لم يعتقدها كلها[1].

الأصول الخمسة:

التوحيد: هو لب مذهبهم، وبنوا على هذا الأصل: استحالة رؤية الله تعالى يوم القيامة، وأن الصفات ليست شيئا غير الذات، وثبوت صفة القدم الله تعالى ﷻ، وهو ما لا أول لوجوده، ونفوا أن تكون الله صفات قديمة حتى لا تشاركه القدم[2].

العدل: لقد أفاض المعتزلة في أصل العدل حتى لقبوا بالعدلية ومعناه أنّ الله تعالى عدل يعني أفعاله ﷻ كلها حسنة وأنّه لا يفعل القبح لعلمه بقبحه، وهو مستغنى عنه وعالم باستغنائه، وأنه تعالى لا يريد المعاصي ولا يشاؤها[3]، ولا يخلق أفعال العباد بل يفعلون ما أمروا به وَنُهُوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم [4] وعلى هذا الأساس تستخلص نتيجتين أساسيتين هما:

1) نفي صدور الظلم عن الله تعالى
2) نفي القدر وإثبات حرية الإنسان[5]

الوعد والوعيد: أن الله تعالى لا يغفر لمرتكب الكبيرة مالم يتب، ولا يقبل شفاعة فيها و صاحبها مخلد في النار ولو صدق بوحدانية الله وآمن برسله، ويقولون أن صاحب الكبيرة إذا مات ولم يتب لا يجوز أن يعفو الله ﷻ

---

(1) الشهرستاني أبو الفتح: الملل والنحل، ج: 1، ص: 39.
(2) عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية، مدخل ودراسة، ص: 200
(3) القاضي عبد الجبار: الأصول الخمسة، ص: 69.
(4) المسعودي أبو الحسن: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ت: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، ط: 1، 1425ه/ 2005م، ج: 3، ص: 184.
(5) **ينظر** تفصيلها: الأشعري أبو الحسن: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة، مصر، ط: 1، 1369ه/ 1950م، ج: 1.، ص: 273

عنه، لأنه أوعد بالعقاب على الكبائر وأخبر به، فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده، فالثواب على الطاعات والعقاب على المعاصي قانون حتمي ألزم الله به[1].

المنزلة بين المنزلتين: مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، ويثبت له المنزلة بين المنزلتين، فالمؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا، وليس بكافر أيضا لإقراره بالشهادتين ولوجود سائر أعمال الخير فيه.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: يكون بالقلب إن كفى، وباللسان إن لم يكف القلب، وباليد إن لم يغنيا، وبالسيف إن لم تكف اليد، وهم بهذا لا يفرقون بين صاحب السلطان وغيره[2].

والوحي عند المعتزلة هو العقل الخارجي والعقل هو الوحي الداخلي والعقل والوحي نعمتا الله على الإنسان ونعم الله لا تتعارض.

وحجية العقل إنما هو في الأصل دفاع عن الشريعة وليس الإتيان بشريعة عقلية، وبالجملة فلقد قام المعتزلة بصوغ العقائد الإسلامية على طريقتهم العقلية.

وبناء على منهجهم العقلي فقد قالوا بقاعدة التحسين والتقبيح العقليين فالحسن ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل، وعلى كل هذا يقوم تفسيرهم، وتخضع له أحكامهم و تأويلاتهم.

ملاحظة:

إنّ الأشاعرة والمعتزلة ينفيان نفيا قاطعا فكرة التشبيه أو التجسيد في أسماء الله وصفاته، وفي المقابل توجد فرق تتمسك بفكرة التشبيه إلى حد الإفراط[3]

التقسيم الثالث: تفسير الصوفية:

قبل الحديث عن التصوف والمتصوفة، لا بد من الخوض في معنى هذه الكلمة والبحث في أصولها والتعمق في جذورها، فهي تحمل عدة معاني وهي:

---

(1) **ينظر:** في هذه المسائل لأعمال الملتقى الدولي: التفاهم بين المذاهب الإسلامية، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى الجزائر: 1423ه-2002م ص: 265.

(2) **ينظر:** محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ج1، ص: 370.

(3) **ينظر:** أحمد بناسي: دراسات في الإسلام واللغة العربية، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، 2004، ص: 52.

والتأويل

الأول: النسبة إلى صوفة: وهو اسم رجل كان قد انفرد بخدمة الله سبحانه وتعالى، عند بيته الحرام، واسمه **الغوث بن مر**، فانتسب الصوفية إليه لمشابهتهم إياه، في عزلته والانقطاع إلى الله ﷻ [1].

يقول ابن الجوزي في ذلك: أنبأنا محمد بن ناصر عن أبي إسحاق إبراهيم بن سعيد الحبال قال: قال: أبو محمد عبد الغني بن سعيد الحافظ قال: سألت وليد بن القاسم: إلى أي شيء ينسب الصوفي؟ فقال: كان قوم في الجاهلية يقال لهم صوفة، انقطعوا إلى الله عز وجل وقطنوا الكعبة، فمن تشبه بهم فهم الصوفية، قال عبد الغني: فهؤلاء المعروفون بصوفة، ولد الغوث بن مرّ بن أخي تميم بن مر، قال الزبير، حدثني أبو الحسن الأشرم عن هشام بن محمد السائب الكلبي قال: إنما سمي الغوث بن مر صوفة، لأنه ما كان يعيش لأمه ولد، فنذرت لئن عاش لتعلقن برأسه صوفة، ولتجعلنه ربيط الكعبة ففعلت، فقيل له صوفة، ولولده من بعده"[2].

الثاني: النسبة إلى الصوف[3]، لأن لباس الصوف كان غالبا على المتقدمين من سلف الصوفية، فهو لباس العُبّاد وأهل الصوامع، و لأنه أقرب إلى التواضع والزهد، ولكونه لباس ***الأنبياء عليهم السلام***، وقد ثبت في الأثر أن رسول الله ﷺ كان يركب الحمار ويلبس الصوف، وقال الحسن البصري: لقد أدركت سبعين بدريا، كان لباسهم الصوف.

فمن المحتمل أن يكون الصوفية لبسوا الصوف أول الأمر، ليصلح لهم الاقتداء بتواضع الرسول ﷺ ***والأنبياء عليهم السلام***، وذكر القشيري هذا الرأي فقال:" إنه من الصوف، وتصوف إذا لبس الصوف، كما يقال تقمصّ إذا لبس القميص،فذلك وجه"[4].

والصوف قديما كان مظهر التخشن والتقشف، ولقد أخذ على المرائين أنهم يعذبون أنفسهم بلبس الصوف[5] فليس الصوف هنا علامة الذل وسوء الحال، إنما من باب الإيمان، فقد قيل :" من أراد أن يجد حلاوة الإيمان فليلبس الصوف"[6]، كما أن الصوف كان لباس الرعاة.

---

(1) زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، دار الجيل بيروت، ج1، ص: 40.
(2) ابن الجوزي عبد الرحمن: تلبيس إبليس، دار الكتاب، مصر/ لبنان، ص: 157
(3) الزمخشري أبو القاسم: أساس البلاغة، ص: 262
(4) القشيري أبو القاسم: الرسالة القشيرية، تعرف بالرسالة في رجال الطريقة أو الرسالة المباركة، دار صادر، بيروت، ط:3، 2011م، ص:183.
(5)ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص: 159
(6) الراغب الأصفهاني أبو القاسم: محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، ت: عمر الطباع، دار الأرقم، بيروت، ط: 1، 1420ه/ 1999م، ج: 2، الحد: 18 ص: 380

والصوف كان إشارة الزهد، وجماهير الناس كانت لا تتمثل الصالحين إلا في الثياب الصوفية، وفوق كون الثياب من صوف لا بد أن تكون مرقعة وذلك اقتداء بالنبي ﷺ حين كان يرقع ثيابه وإنه قال لعائشة ﵂: ((***لا تخلعي ثوبا حتى ترقعيه***))، وإن عمر بن الخطاب كان في ثوبه رقاع فاختاروا المرقعات من الثياب من نوع الصوف

كما أنهم كانوا يرون نزع الثياب المرقعة علامة الإقبال على الدنيا كما أن ترقيع الثياب في الأصل من علامات الفقر[1]، وينكر ابن الجوزي أن يكون للمرقعة أصل في السنة واعتبره من باب الرياء[2] .

وقيل أن لبس الصوف كان من تقاليد النصرانية، وهي في أصلها تصوف وروحانية[3]، قال ابن سرين: كان ***عيسى عليه السلام*** يلبس الصوف ونبينا يلبس الكتان وهو أحب إلينا أن نقتدي به[4].

ثالثا: النسبة إلى الصفاء: المقصود هنا هو صفاء الروح وصفاء السريرة فالصوفية ينسبون أنفسهم إلى الصفاء لما فيه من معان سامية رفيعة وهذا الفرض يعبر عنه أبو الفتح البستي[5] عن حين قال[6]:

تنازعَ الناسُ في الصوفي فاخْتلفوا فيه وظّنوُه مشتقًا من الصـــــــوفِ

ولستُ انحل هذا الاسم غير فتى صافيٍ فصوفيٌّ حتى لقبَ الصوفّي

ولقد ردّ عليهم أبو العلاء[7] فقال:

صوفيَّةٌ ما رضوا للصُوفِ نسبتهم حتى ادّعَوا أنَّهم من طاعةٍ صوفوا

(1)

---

(1) **ينظر**: زكي مبارت: التصوف الإسلامي، ص48.

(2) ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص: 151

(3) المصدر السابق، ص149.

(4)الراغب الأصفهاني أبو القاسم: محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، ج: 2، الحد: 18 ص: 380.

(5) **أبو الفتح البستي**: هو علي بن محمد بن الحسين ين يوسف بن عبد العزيز البستي، أبو الفتح، الكاتب الشاعر صاحب الطريقة في التجنيس البديع التأسيس ولد في مدينة بست (في أفغانيستان من مدينة قندهار) ولد سنة: 360ه وتوفي: 400ه، جمع بين صناعتي الشعر والنثر(**ينظر**: ابن خلكان شمس الدين: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت: إحسان عباس، دار صادر بيروت، ط: 1972م ،مج: 3،ص: 376)

(6) اختلفت ألفاظ هذا البيت، فهناك من قرأه: تخالف الناس.. واختلفوا جهلا وظنوه ...(**ينظر**: أحمد بن زروق الفاسي: قواعد التصوف، ت: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 2، 1429ه/ 2005م، القاعدة: 7، ص: 24)

(7) **أبو العلاء المعري**: هو الشيخ العلامة شيخ الأدب لأبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن الحارث التنوخي المعري، شاعر وفيلسوف ولغوي، ولد 363ه ومات 449ه في معرة النعمان، أصيب بالعمى في صغره، صاحب التصانيف السائرة ومتهم في نحلته، شعره غنيّ بالحكم وفلسفة، له ديوان من ثلاثة أقسام، ومؤلفات نثرية منها رسائل "رسالة الغفران (**ينظر**: الذهبي شمس الدين: سير أعلام النبلاء: ج: 18، الطبقة: 24، ص: 25)

والتأويل

ولقد استبعد القشري هذا الرأي، فقال:" ومن قال أنه من الصفاء فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة " [2].

ابن تيمية [3] قال:" ومن قال هي نسبة إلى الصفاء قيل له كان حقه أن يقال صفائية ولو كان مقصورا لقيل صفوية " [4].

رابعا: النسبة إلى سوفيا، وهي كلمة يونانية معناها الحكمة، ومنها فيلسوف، أي محب الحكمة، كما كانت الفلسفة عند اليونان القدماء تهتم بالعلوم الطبيعية، وكان فلاسفتهم أطباء وقد ترجمها العرب لذلك سموا الطب حكمة، وكذا الفلسفة[5].

خامسا: النسبة إلى الصفة: الصفة هي موضع بني لإيواء جماعة من المسلمين بالمسجد النبوي الشريف لم يكن لهم أهل بالمدينة المنورة ولا منازل لهم بها وقد كان عامتهم من الفقراء والمهاجرين، فرأى بعض الصوفية أن الكلمة منسوبة في الأصل إلى هذه الصفة [6].

القشيري استبعد هذه النسبة بقوله: " ومن قال إنهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول الله ﷺ، فالنسبة إلى الصفة لا تجيء على نحو صوفي[7].

ابن تيمية قال:" فقيل إنّه نسبة إلى أهل الصفة وهو غلط، لأنه لو كان كذلك لقيل: صُفِّي" [8].

سادسا: النسبة إلى الصف: يقصد به معان كثيرة، منها الصف الأول في الصلاة، ومنها الصف المقدم بين يدي الله تعالى ﷻ عموما.

قال القشيري:" وقول من قال إنه مشتق من الصف، فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة مع الله تعالى فالمعنى صحيح ولكن اللغة لا

---

(1) أبو العلاء المعري: كتاب اللوزميّات لشاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء، ت: أمين عبد العزيز الخانجي، مكتبة الهلال، بيروت، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج: 2، فصل: الفاء، ص: 105

(2) القشيري أبو القاسم: الرسالة القشيرية، ص:183.

(3) **ابن تيمية**: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم من مواليد 661هـ-1263م، توفي بدمشق عام 728هـ1328م "فقيه اتبع المذهب الحنبلي، سافر إلى مصر: 705هـ1305م حيث وضع رسالته المعروفة "رد المنطقيين" حكم عليه بالسجن مرتين وقد توفي في سجنه في دمشق، مؤلفاته: منهاج السنة، الفتاوى الكبرى فلسفته: حارب الفلسفة اليونانية والمسيحية واليهودية ودعاوى أعلام فلاسفة الإسلام.(**ينظر**: موسوعة أعلام الفلسفة، ج1، ص9)

(4)ابن تيمية تقيّ الدين: مجموعة الفتاوى الكبرى، ت: عامر الجزار، أنور الباز، دار الوفاء، مصر، ط: 3، 1426ه/ 2005م، مج التصوف: 11، ص: 7

(5) **ينظر**: زكي مبارك، التصوف، ص-ص 51-52.

(6) أحمد محمد بناني:موقف الإمام ابن تيمية من التصوف والصوفية، دار العلم للنشر السعودية،ط1: 1406/ 1986،ص:67

(7) القشيري أبو القاسم: الرسالة القشيرية، ص: 183

(8) ابن تيمية تقيّ الدين: مجموعة الفتاوى الكبرى، ج التصوف: 11، ص: 7

تقتضي هذه النسبة إلى الصف، ثم إنّ هذه الطائفة أشهر من أن تحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق"[1].

وقال ابن تيمية: " نسبة إلى الصف المقدم بين يدي الله تعالى، وهو غلط، لو كان كذلك لقال: صَفِّيَ"

سابعا: وقيل أنها منسوبة إلى "صوفانة" قبيلة بدوية غير معروفة، وقيل " صوفة القفا" وهي الشعيرات النابتة عليه[2].

تطور التصوف: التنسك كان معروفا في الجاهلية فقد ورد الكثير عن قصص من تنسكوا و زهدوا عن الدنيا ببناء الدور والاعتزال عن المجتمع، كما أن التصوف أيضا سبق العرب كما جاء من قبل وأنه من جذور المسيحية، وبدأ يتطور بقدوم الإسلام الذي هذبه بما يسمى التوازن بين الماديات والروحيات لقوله تعالى:﴿ **قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ** ﴾ ***الإعراف/ الآية:32***، وقال تعالى: ﴿ **وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ** ﴾ ***القصص/ الآية: 77***.

لقد تطور التصوف تطورا هائلا بعد صدر الإسلام، فكان الإقبال عليه والتمسك به، وكان الزهد في الدنيا من أهم سمات الكثير من المؤمنين، ومع مرور الزمن بسبب العناصر الدخيلة عليه من تيارات دينية وفلسفية التي جاءت من مختلف الأمم والأقطاب وذلك بالاحتكاك الذي كان بين العرب وغيرهم من الأعاجم، هذا الاحتكاك الذي كان بفعل الاقتصاد أو ما يسمى التجارة، أو بفعل الفتوحات التي نتج عنها اختلاط العرب بغيرهم اختلاطا متينا كالمصاهرة مثلا، وكلها عوامل أدت إلى تبادل ثقافي معرفي لذلك نقلت لهم أفكار وعلوم فلسفية جديدة، تطورت بامتزاجها بالدين فصارت فلسفة إسلامية تولد عنها ما يسمى الفرق الكلامية منها التصوف[3].

وكان الزمن يلعب دوره مع هذا الأخير، فكلما تقدم خطوة للأمام تقدم التصوف معه خطوتين إلى أن وقع فيما يسمى بالطريقة التي تستند أساسا على منهج وطريقة شيخ معين، فكان لكل شيخ طريقته الخاصة في العبادة.

وقد حاول العلماء تقسيم التصوف إلى أقسام من بينها: التصوف فكري والتصوف عملي:

---

(1) المصدر السابق، ص:183

(2) ماسينيون و مصطفى عبد الرازق: التصوف، تر: إبراهيم خو رشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط:1: 1984م، ص: 25

(3) صلاح المؤيد العقبي: الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر، تاريخها ونشاطها، دار البصائر، الجزائر، ط:1، 2002م، ط: خاصة، 2009، ص:22

فالتصوف الفكري ينبني على مباحث نظرية، وتعاليم فلسفية يحاول الصوفي جعلها تتماشى والقرآن الكريم فيضعه بذلك في ميزان رأيه ومذهبه من أجل الترويج لفكرته وفلسفته الصوفية.

وقد تفرع عن هذا النوع من الفكر عدة مذاهب وفرق كل أدلى بدلوه في فهم مراد الله تعالى من الآيات الكريمة كالباطنية.

أما **التصوف العملي،** هو الانشغال بالعبادة عن مدركات العقل والبحث فيها، قال ابن خلدون:"...وسلف المتصوفة من أهل الرسالة أعلام الملة..لم يكن لهم الحرص على كشف الحجاب...إنما همهم الإتباع والاقتداء ما استطاعوا، ومن عرض له شيء من ذلك أعرض عنه ولم يحفل به، بل يفرون منه ويرون أنه من العوائق والمحن..." [1].

وهناك تقسيم آخر فصل فيه ابن تيمية، وهو **ثلاثة أقسام**:[2]

صوفية الحقائق: هم قوم مجتهدون في طاعة الله، فيهم السابق المقرب بحسب اجتهاده، وفيهم المقتصد الذي هو من أصحاب اليمين، وفي كل من الصنفين من يجتهد فيخطئ ومن يذنب فيتوب أو لا يتوب.

صوفية الأرزاق: هم الذين وقفت عليهم الوقوف ولا يشترط فيهم أن يكونوا من أهل الحقائق، وفيهم شروط لابد منها وهي :العدالة الشرعية بحيث يؤدون الفرائض ويجتنبون المحارم، والتأدب بالآداب الشرعية في غالب الأوقات، وأن لا يكون أحدهم متمسكا بفضول الدنيا.

صوفية الرسم: هم المقتصرون على النسبة فاهتمامهم منحصر في اللباس والآداب الوضعية وهم بمنزلة الذي يقتصر على زي أهل العلم وأهل الجهاد، ونوع ما من أقوالهم وأعمالهم بحيث يظن الجاهل أمره أنه منهم وهو ليس منهم

وقد قسم الصنف الأول إلى **ثلاثة أصناف** هي:

أ) **صنف** لهم عبادة و زهد فيما هم فيه، وهم يحسبون أنهم على حق، وهم يقرون ظاهرا وباطنا بأن محمد رسول الله ﷺ وأنه أفضل الخلق ولكنهم لا يفهمون حقيقة قول مشائخهم ممن دون علم التصوف.

ب) **وصنف** قد تكلموا في خصائص الإيمان و الدين ويوجد فيما يأثرونه عمن قبلهم وفيما يذكرونه معتقدين له شيء كبير وأمر عظيم من الهدى ودين الحق الذي بعث الله به رسوله، ويوجد أحيانا عندهم من جنس الروايات

---

(1) ابن خلدون: مقدمة، ص: 389

(2) ابن تيمية تقيّ الدين: محموعة الفتاوى الكبرى، مج التصوف: 11، ص: 14.

الباطلة والضعيفة ومن جنس الآراء والأذواق الفاسدة والمحتملة شيء كثير[1].

ت)**وصنف** المتفلسفة الذين انتسبوا إلى التصوف وهم في الحقيقة إنما يصونون مبادئ ومذاهب غريبة عن الإسلام وسبق وجودها في أديان ومذاهب قديمة يونانية، فصاغوا كل ذلك بعبارات صوفية فخرجوا بالتصوف إلى مزالق الكفر والإلحاد

التأويل عند المتصوفة:

اختلف المتصوفة في موضوع تأويل الآيات القرآنية عن باقي الفرق فلقد كان لهم المنهج الخاص في ذلك، والذي يدور حول مصطلحاتهم الصوفية، إذ كان لكل فعل أو صفة معنى خاص ويسمى بالأدب الصوفي.

زد على ذلك فإنّ التجربة الذاتية المباشرة تلعب دورا فعالا في فهم آيات القرآن، وهذا لمن يريد أن يذوق ليعرف، انطلاقا من فكرة **"ليس من رأى بقلبه كمن سمع بأذنه"**[2].

وهذا الأدب جاء عبر العصور يحمل معه إشارات، إذا ما تأملنا ألفاظها نراها تدل على رمزية، فلقد وضعت تلك الألفاظ لستر معاني الصوفية عن عامة الناس، ولقد انفردت كل طائفة بجملة من الاصطلاحات و الألفاظ والتعابير المختلفة عن بعضها، وكلها تتحد في الغموض والعمق فتحتاج لبحث وترصد.

فالغموض هو مقصد و مذهب الصوفية، ولقد اعتمدوه في كتاباتهم فيفصحون عن بعض ويرمزون لبعض، إذ الوضوح له مقامات والغموض له مقامات، وكانت معاني الصوفية أدق من أن ترسل إلى مختلف الجماهير في ألفاظ واضحة المدلول.

كما أنّ الصوفي في مسيرته التعبدية _التي يسعى من خلالها الوصول إلى اليقين_تجده يكرس ألفاظا وعبارات صارت مصطلحات مع مرور الزمن تعارفوا عليها على عمومهم وهي رموز لمعاني معينة توظف في رحلة الصوفي للوصول إلى الحقيقة الإلهية منها: المقامات والأحوال.

ولا أكون قد جانبت الصواب إن قلت أن التصوف غني بالخيال والصور والتعابير وما يزيده جمالا أنه موصول بعالم النفس وغايته النبيلة وهي تربية

---

(1) للتفصيل أكثر **ينظر**:ابن تيمية تقيّ الدين: مجموعة الرسائل الكبرى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج: 1،الرسالة الأولى الفرقان بين الحق والباطل، ص: 19 وما بعدها.

(2) صالح الداسي: التفسير الإشاري عند أهل السنة، ص: 38

والتأويل

النفوس فكُتُب الصوفية عبارة عن عصارة القلوب وآداب ناس عرفوا الدنيا ثم انصرفوا عنها وراحوا يهاجمونها بأقلام الزهد(1).

ومن بين هذه المصطلحات على سبيل المثال:

المريد و المراد: فالمريد هو المتجرد عن إرادته، و المراد**:** هو المجذوب عن إراداته، مع تهيؤ الأمور له، فجاوز الرسوم والمقامات في غير مكابدة، أكثر المتكلمين في هذا العلم جعلوا المراد والمريد اثنين، وجعلوا مقام المراد فوق مقام المريد وهو ثلاث درجات(2).

السالك والسفر والمسافر: فالسالك هو الذي مشى على المقامات بحاله لا بعلمه، السفر**:** عبارة عن القلب إذا أخذ في التوجه إلى الحق،المسافر: هو الذي سافر بفكره في المعقولات والاعتبارات.

الطريق والوقت: فالطريق:عبارة عن مراسم الحق تعالىﷻ المشروعة التي لا رخصة فيها، الوقت**:** عبارة عن حالك في زمان الحال لا تعلق له بالماضي ولا المستقبل، و بتعبير آخر هو حادث متوهم، عُلق حصوله على حادث متحقق(3).

المقام والحال: فالمقام: عبارة عن استيفاء حقوق المراسم على التمام، وهو ما يتوصل إليه بنوع تصرف ويتحقق به بضرب تطلب ومقاساة تكلف، هو مقام العبد بين يدي ﷲعز وجل فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى ﷲعز وجل، والحال**:** هو تفسير الأوصاف على البعد، هو معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب، فالأحوال تأتي من الوجود نفسه، والمقامات تحصل ببذل المجهود(4).

القبض والبسط: وهما حالتان بعد ابتعاد العبد عن حالتي الخوف والرجاء، فحال الخوف إنما يكون من شيء في المستقبل، والرجاء يكون بالأمل في محبوب في المستقبل أو بتطلع زوال محذور و كفاية مكروه في المستأنف/ أما القبض فالمعنى حاصل في الوقت، وكذا البسط(5).

التواجد والوجد والوجود: فالتواجد هو استدعاء الوجد وقيل إظهار حالة الوجد من غير وجد، الوجد**:**ما يصادف القلب من الأحوال المغنية له عن شهوده، الوجود: وجدان الحق في الوجد.

---

(1) **ينظر**: زكي مبارك، التصوف الإسلامي، ص86.

(2) **ينظر**: الهروي عبد الله الأنصاري: كتاب منازل السائرين، دار الطتب العلمية، بيروت، ط: 1408ه/ 19988م، ص:73

(3) ابن عجيبة عبد الله: معراج التشوف إلى حقائق التصوف ويليه كتاب النقاب عن سرّ لب الألباب، ت: عبد المجيد خيّالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ص: 26

(4) القشيري أبو القاسم: الرسالة القشيرية، ص: 21

(5) القشيري أبو القاسم: الرسالة القشيرية، ص: 25



الجمع وجمع الجمع: فالأول:إشارة إلى حقﷻ بلا خلق، وهو شهود المعنى القائم بالأشياء متصلا بالبحر المحيط الجبروتي(1)، والثاني: الاستهلاك بالكلية في الله.

البقاء والفناء: البقاء: البقاء: الذي يعقب الفناء وهو أن يفنى عما له ويبقى بما الله، الفناء: عدم رؤية العبد لفعله بقيام الله على ذلك، وهو أن يفنى الشخص عن الحظوظ فلا يكون له في شيء حظ ويسقط عنه التميز عن الأشياء شغلا بما فنى به(2)

الذوق والشرب والسكر والصحو: فالذوق:أول مبادئ التجليات الإلهية، الشرب:أوسط التجليات، السكر: غيبة بوارد قوي، الصحو:رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة بوارد قوي.

المحو والإثبات: فالأول:رفع أوصاف العادة وقيل إزالة العلة، وهو عند الكائنات فناء، والثاني: إقامة أحكام العبادة وقبل إثبات المواصلات (3).

القرب والبعد: الأول: القيام بالطاعة وقد يطلق القرب على حقيقة قاب قوسين،الثاني: الإقامة على المخالفة وقد يكون البعد منك ويختلف باختلاف الأحوال فتدل على ما يراد قرائن الأحوال.

الروح والسرّ: الأول: يطلق بإزاء الملقى إلى القلب من علم الغيب على وجه مخصوص، الثاني: يطلق فيقال سر العلم بإزاء حقيقة العالم به، وسر الحال بإزاء معرفة مراد الله فيه وسر الحقيقة ما تقع به الإشارة.

الخاطر والوارد: فالاول:ما يرد على القلب والضمير مع الخطاب ربانيا كان أو ملكيا أو نفسيا أو شيطانيا من غير إقامة وقد يكون كل وارد لا عمل لك فيه، الثاني: ما يرد على القلب من الخواطر المحمودة من غير تعمل ويطلق بإزاء كل ما يرد على كل اسم على القلب.

اللوائح والطوالع واللوامع: الأولى:هي ما يلوح من الأسرار الظاهرة من السمو من حال إلى حال، الثانية: أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة فتطمس سائر الأنوار، الثالثة: ما ثبت من أنوار التجلي وقتين وقريبا من ذلك.

---

(1) ابن عجيبة عبد الله: معراج التشوف إلى حقائق التصوف ويليه كتاب النقاب عن سرّ لب الألباب، ص: 38

(2) الكلاباذي أبو بكر: التعرف لمذهب أهل التصوف،ت: أرثر جون أربري، مكتبة الخانجي، القاهرة الباب: 59 ص: 92

(3) ابن عجيبة عبد الله: المصدر السابق، ص: 44

التجريد والتفريد: الأولى أن يتجرد بظاهره عن الأعراض وبباطنه عن الأعواض، ويتجرد عن ملاحظة المقامات والأحوال،الثانية: أن تكون أفعال الله وحده[1].

الشاهد والحقيقة والغيبة والحضور: فالشاهد: ما تعطيه المشاهدة من الأثر في القلب فذلك هو الشاهد وهو على حقيقة ما يظهر للقلب من صورة المشهود، الحقيقة: سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه، الغيبة: غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق لشغل الحسن بما ورد عليه، الحضور: حضور القلب بالحقﷻ عند الغيبة عن الخلق.

الرغبة والرهبة: رغبة النفس في الثواب، ورغبة القلب في الحقيقة، ورغبة السر في الحق، الرهبة: رهبة الظاهر في تحقق الوعيد، ورهبة الباطن لتقليب العلم، ورهبة لتحقق أمر السبق.

الفصل والوصل:: الأول: فوت ما ترجوه من محبوبك الثاني: إدراك الغائب[2]

الستر والتخلي: الستر: كل ما يسترك عما يفنيك، وقيل غطاء الكون، وقد يكون الوقوف مع العادة وقد يكون الوقوف مع نتائج الأعمال، التخلي: اختيار الخلوة والإعراض عن كل ما يشغل عن الحق[3].

الوله والإصطلام: الأول: إفراط الوجد، الثاني: نوع وّله يرد على القلب فيسكن تحت سلطانه

الأنس والمحادثة والجلال: الأولى: أثر مشاهدة جمال الحظرة الإلهية في القلب وهو جمال الجلال، والجلال: من نعوت القهر من الحضرة الإلهية، الثانية:خطاب الحقﷻ للعارفين من عالم الملك والشهادة.

الهمة والرياضة: الأولى: تطلق بإزاء تجريد القلب للمعنى، وتطلق بإزاء أول صدق المريد وتطلق بإزاء جمع الهمم لصفاء الإلهام، وهي من الأدوية العشر ذكرها الهروي[4] ،الثانية: رياضة أدب وهو الخروج عن طبع النفس، ورياضة طلب وهو صحة المراد له، وبالجملة هي عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية.

الغربة والزهد:الأولى:تطلق بإزاء مفارقة الوطن في طلب المقصود، الثانية: مقام شريف، وهو أساس الأحوال المرضية والمراتب السنية وأول ما قدم للقاصدين إلى الله تعالى والمنقطعين له[5]

---

(1) الكلاباذي أبو بكر: التعرف لمذهب أهل التصوف، الباب: 52 ص: 81

(2) **ينظر:** زكي مبارك، التصوف الإسلامي، ص55.

(3) الهروي عبد الله الأنصاري: منازل السائرين، ص: 114.

(4) الهروي عبد الله الأنصاري: منازل السائرين، ص: 75

(5) الطوسي أبو النصر سراج: اللمع، ت: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ط:1380ه/ 1960م، ص: 72

الفتوح: فتوح العبادة في الظاهر، وفتوح الحلاوة في الباطن، وفتوح المكاشفة/
الفقر: يرى الكثير من الصوفية أن الفقر أمر محمود لذاته وأنه مقام شريف من مقامات الوصول غلى الولاية.
الذهاب والمكان والوقفة والفترة: الأول: غيبة القلب عن حس كل محسوس بمشاهدة محبوبه كائنا المحبوب ما كان الثاني**:** عبارة عن منازل في البساط لا تكون إلا لأهل الكمال الذين تحققوا بالمقامات والأحوال،الثالثة: حبس بين المقامين،الرابعة: خمود نار البداية المحرقة
الزاجر والمحق والإنزعاج: الأول: واعظ الحق من قلب المؤمن وهو الداعي إلى الله/ الثاني**:** فناؤك في عينه، الثالث**:** هو أثر المواعظ في قلب المؤمن.
الهيبة والبوادة: الأولى:هي أثر مشاهدة جلال الله في القلب وقد يكون عن الجمال الذي هو جمال الجلال، الثانية**:**ما يفجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة من غير تصنع ولا تكسب[1].

التوكل: هو اعتماد القلب على الوكيل وحده، وهو حال للقلب ينشأ عن معرفته بالله عز وجل والإيمان بتفرده بالخلق والتدبير والضر والنفع والعطاء والمنع، وإنه ما شاء اللهكان وإن لم يشأ الناس، وما لم يشأ لم يكن وإن شاء الناس

التوبة: هي أن تتوب من كل شيء سوى الله تعالى[2]
كانت هذه بعض النماذج المختارة في لغة التصوف، مع وجود الكثير منها الذي لا يحصر.

وحوصلة الكلام التي يدور في نطاقها هذا الموضوع، أنّ العلماء اعتبروا التفسير الإشاري موضوع التصوف، على الرغم من وجود بعض الاختلافات عند بعض العلماء في التصنيف وذلك للتداخل الموجود بين الموضوعين، وصعوبة الفصل بينهما، وليس الغرض في هذا المقام تحرير محل النزاع في ذلك، بقدر ما هو محاولة لبيان نطاق ونمط كل منهما .

ونمطية التصوف في حقيقتها مرتبطة بقضية التدين البشري بصفة مباشرة، وتتبع مسارها يدفع إلى الغوص في طبائع النفوس البشرية.
وهو مرتبط أيضا بمسار الخطاب، فالعقل العربي له خطوات في التأمل ألهم الذهن و الفكر، من خلال أدواته المحصورة بين قاعدة اللفظ والمعنى.

وهذه القاعدة تتفاوت دلالة ألفاظ اللغات فيها ودلالة أنواع كلام اللغة الواحدة، تفاوتا في تطرق الاحتمال المراد بذلك الكلام، فبعضه أكثر من البعض

(1) ابن عجيبة عبد الله: معراج التشوف إلى حقائق التصوف ويليه كتاب النقاب عن سرّ لب الألباب، ص: 47
(2) الطوسي أبو النصر سراج: اللمع، ص: 68

الآخر، وبعض المتكلمين أقدر على نصب العلامات في كلامه على مراده منه من بعض آخر، على أن حظ السامع للكلام في مقدار الاستفادة منه متفاوت بحسب تفاوت الأذهان وممارسته لأساليب اللغة.

مع ضرورة التنبيه إلى أنّ معرفة المقام المقصود لابد فيه من النظر في مبنى النص وتعيين دلالته الظاهرة ثم بذل الجهد العقلي في بيان تلك الدلالة

ويلزم وحال الفكر هذا، الكشف عن الميزات التي توازي وذاتيات العقول والمقومات التي تمتلك من خلال استحضار الظروف التي أُدي فيها سياق الخطاب، من متكلمين ومخاطبين وزمان ومكان، ثم معرفة عادات العرب، قال الشاطبي:"ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجارى عاداتها حالة التنزيل.. لابد لمن أراد أن يخوض في علم القرآن منه، وإلاّ وقع في شبه الإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة "(1).

من أجل ذلك ظلّت العقول العربية والفلسفية تجتهد في فهم ثنايا الخطاب عامة وفهم كلام ﷲ تعالى خاصة، بكل ما أوتيت من علم، فحدث التفاضل الذي كان زبدة تفاوت الإدراك، وبناء على هذا أسس لقاعدة جليلة مفادها: هل يمكن الوصول إلى مراد ﷲ تعالى ؟ أم هو العقل البشري المحدود الذي يُتخيل له القدرة على الوصول لكل ما هو بعيد عنه إن لم نقل إستحالة معرفته و بيان حقيقته، إذ لا يخفى على عاقل هذا البعد بين الجانبين، إلاّ أنّ العناد العربي الفلسفي المتعطش لكل ما هو بعيد حال دون الوقوف والتفويض، بل سعى إلى محاولة استجلاء الحقيقة بكل ما أوتيّ من قوى.

وهذا عُرف المحققين، الذين كان لهم في كل زمان ومكان حظ من ذلك، ومن بينهم ابن عربي الفيلسوف الصوفي، الذي تباينت فيه الأراء والأحكام و أوقعته في محنة فكرية بين مؤيد ومعارض، فكانت هذه الأقوال لها من قوة الأثر إلى الحد الذي جعله النصف الأول قطبا في فضاء العلم، و جعله النصف الآخر ضالا في فضاء الجهل.

ابن عربي خاض في القرآن الكريم متبعا منهجا خاصا به يعتمد على الرمز والإشارة والتأويل في آيات القرآن الكريم من أجل الوصول لحقيقة مراد ﷲ تعالى، والدراسة التي بين أيدينا هي تحليل لهذا المنهج وهذا الوصول.

---

(1) الشاطبي أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، ج3، ص: 351



الفصل الأول: محي الدين ابن عربي "عصره وحياته"



- المبحث الأول: عصره

- الحياة السياسية خلال القرن السابع الهجري
- الحياة الاجتماعية خلال القرن السابع هجري
- الحياة العلمية والفكرية خلال القرن السابع هجري

- المبحث الثاني: حياة ابن عربي: الأسرية

- ولادته، اسمه، نسبه، لقبه، كنيته
- أسرته ونشأته ووفاته

- المبحث الثالث: حياة ابن عربي: العلمية

- شيوخه - تلاميذه
- آثاره العلمية

- رحلاته - أقوال العلماء فيه

"عصره، وحياته"

المبحث الأول: عصره

يقال إن الانسان ابن بيئته، ذاك يعني التأثر الذي يحدث للفرد في مجتمعه، لأن الأحداث التي يتزامن وقوعها في الفترة التي يعيشها هذا الأخير تنعكس تلقائيا على مذهبه وإتجاهه وفنه ونوعية ابداعه، فينجب فكرا متلونا على حسب ما تعارف عليه مجتمعه، ولكل جانب من الجوانب الحياة إلاّ ولها أثرا في تكوّن الشخص، سواء كان جانب سياسي أو اجتماعي أو علمي، وابن عربي كان من الذي تأثروا بأحداث عصرهم، والدراسة التالية حوصلة لما عرفته الأندلس من أحداث قبل وبعد زمن هذا الفيلسوف.

أولا- الحياة السياسية:

بعد الفتح العربي للمغرب على يد **موسى بن نصير**، واجتيازه للأندلس كاملة مع القائد **طارق بن زياد**، قفل الرجوع لدمشق مخلفا وراءه ابنه **عبد العزيز** واليا على الأندلس واختار أشبيلية قاعدة لملكه[(1)]، وتعاقب على ولاية الأندلس بعده سبعة عشر واليا وذلك في ستة وأربعين عاما، أولهم **أيوب بن حبيب اللخمي** الذي نقل حاضرة الأندلس من أشبيلية إلى قرطبة، وكانت الاضطرابات والفتن سائدة، وهي مرحلة انتقالية من الحكم القوطي البائد إلى الحكم الأموي المستقر[(2)].

(العهد الأموي)، دخل **عبد الرحمن بن معاوية بن هشام** الأندلس، وسمي بالداخل لأنه أول من دخلها من بني مروان، بعد أن سقطت خلافة الأمويين بدمشق كان يكنى **بأبي المطرف** وقيل **أبي يزيد**[(3)]، وهدد بالقتل ففرّ إلى أن وصل إفريقيا ودخل الأندلس، واستطاع بفضل دهائه أن يجعل اليمنية التي كانت في صراع مع المضرية تحت إمرته وبايعه الكثير من جنود الأندلس كما اجتمعت له المضرية، فاستطاع أن يهزم والي الأندلس **يوسف بن عبد الرحمان القهري**، بفضل سياسته، وكان ذلك في واقعة المصارة بقرطبة 138هـ، فكانت له الإمارة بقرطبة، وشيّد الدور وأقام القصور وبنى المساجد فجدد بذلك معالم خلافة الأمويين.

---

(1) لمعرفة المزيد عن هذا الفتح **ينظر**: ابن عبد الحكم: فتوح مصر والمغرب، ت: عبد المنعم عامر، شركة الأمل، القاهرة،ج: 1، ص**: 275**.

(2) **ينظر**: عبد العزيز سالم: في تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، مؤسسة الشهاب، الجامعة الإسكندرية، ط: 1985م ص11.

(3) أحمد مختار العبادي: في تاريخ المغرب والأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، ص97.

كما استطاع هزيمة **العلاء بن مغيث** وهو زعيم عربي من مدينة باجة، مبعوث من قبل **أبو جعفر المنصور** العباسي و الذي وعده بإمارة الأندلس إن هو أطاح بعبد الرحمن، فقد كان يريد أن يجعل من الأندلس ولاية عباسية(1).

ثم تولى بعد **عبد الرحمن الداخل** عدة أمراء منهم **عبد الرحمن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن الداخل** الذي اهتم بالبناء والتشييد وعرفت الأندلس تطورا في زمنه.

كما عمد **ابن أبي عامر** إلى الاتجاه العسكري فقوّى الجيش، وكانت له انتصارات عظيمة واحتفظت قرطبة بمجدها في زمنه وزمن ابنه **عبد الملك** (392-399) (2).

ثم خلفه أخوه **عبد الرحمن،** كان مستهترا، وكان سببا في نهاية العامريين، إذ نقم عليه الناس وقتلوا صاحب شرطته كما تخلى عنه جنده وانفض عنه جمعه وقبض عليه **المهدي محمد بن هشام بن عبد الجبار** وقتله.

فتبع ذلك عصر من الفوضى والاضطرابات والفتن سادت البلاد ما بين (399-422هـ) (1008-1030م) وتولى فيها عدد من الخلفاء الأمويين الملك، وانقسمت البلاد وتفككت، واشتد الصراع العنصري بين البربر والصقالبة والعرب، وكان كل فريق يستعين على خصومه بنصارى الشمال، وظل الأمر كذلك حتى وفاة **المعتد بالله** وبموته أعلن الوزير **أبو الحزم بن جهور** محو خلافة بني مروان بالأندلس.

(ملوك الطوائف) تفككت الوحدة السياسية عقب سقوط الخلافة الأموية، وقامت في البلاد على أنقاض الخلافة عدة دويلات صغيرة، كل أمير مستقل بدويلته فأطلق عليهم ملوك الطوائف، منهم **بنو عباد** بأشبيلية، **بنو جهور** بقرطبة، **بنو عامر** بشرق الأندلس، وانتحلوا ألقابا من معتمد، معتضد، منتصر، وغيرها. في الوقت الذي استغرق فيه ملوك الطوائف في ملاذهم، وعكفهم على اللهو والترف أخذ خطر الاسترداد الأسباني يزحف، وكان سقوط طليطلة سنة (478هـ-1080م) نذيرا يترصد الإسلام بالأندلس(3).

(المرابطون) إن فكرة استنجاد أهل الأندلس بالمرابطين للجهاد ضد النصارى ترجع إلى سنوات قبل سقوط مدينة طليطلة في يد **ألفونسو السادس** ملك قشتالة، وما سقوط طليطلة إلاّ عاملا مباشرا، وهناك نفر من زعماء الأندلس

(1) للتفصيل في وقائع العباسيين مع الأندلس **ينظر**: عبد العزيز فيلالي: العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس ودول المغرب، دار الفجر، القاهرة، ط: 2، 1999م، ص: 73

(2) **ينظر**: المراكشي محي الدين: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، مطبع بريل، لبدن، ط: 1881م، ص: 18 وما بعدها.

(3) عبد العزيز سالم: في تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص: 18.

رأوا أن يستنجدوا بعرب **بني هلال** في إفريقية قبل استنجادهم بالمرابطين، ولكنهم عدلوا عن فكرتهم(1).

وترى بعض المصادر أن **المعتمد بن عباد** أمير أشبيلية قد عبر البحر بنفسه إلى المغرب لطلب المعونة.

وبعد استنجاد **ابن عباد بابن تاشفين**، وأمام هذا الخطر استجاب المرابطون لهذا النداء وعبروا البحر إلى الأندلس والتقت جيوشهم مع جيوش **ألفونسو** في واقعة الزلاقة بالقرب من بطليوس (479هـ 1086م) وانتصرت جيوش المسلمين(2)، ومضى جيش **ابن تاشفين**، وعلى رأسه سير **بن أبي بكر** يطارد العدو ويفتح الحصون، حتى خلص الأندلس من طغيانه، وعاد **يوسف بن تاشفين** إلى عاصمته مراكش وهو ناقم على ملوك الطوائف، و متحصّر على الأوضاع التي آلت إليها الأندلس(3).

وفي سنة 483هـ جاز **ابن تاشفين** الأندلس، وشرع في خلع ملوكها الواحد إثر الأخر ولم تأت 495هـ حتى تمت للمرابطين السيطرة على الأندلس.

اجتمعت عدة أسباب حدت **بيوسف بن تاشفين** إلى اتخاذ قراره بخلع أمراء الطوائف في الأندلس، حتى يتمكن من توحيد كلمة الأندلس وتأليف جبهة أندلسية مغربية متحدة لمواجهة خطر النصارى المتزايد، منها استمرار الخلاف والشقاق الذي استحكم فيما بينهم بعد وقعة الزلاقة، وإرهاق الرعايا بالضرائب التي أنفقوها على حياة الترف واللهو، ولعل أهم الأسباب هو ما وقف عليه **ابن تاشفين** من المعاهدات السرية التي أبرمها بعض ملوك الطوائف مع ملك قشتالة وما زودوه من الهدايا والأموال(4).

للمرة الثالثة برسم الجهاد دون طلب استغاثة أو نجدة كما حدث من قبل وسار إلى طليطلة مجتاحا قشتالة، ثم اتجه نحو غرناطة (483هـ) ثم ضم المرية ثم بطليوس، ضم مرسية ودانية(5).

في سنة 500هـ توفي **ابن تاشفين**، وقام الأمر من بعده لابنه **علي بن يوسف** كان ورعا وزاهدا، حاط نفسه بالفقهاء ورجال الدين فأهمل شؤون الدولة، واختل حالها وفقد المرابطون صفتهم الحربية، كما استغرقوا في الترف واللهو

---

(1) عبد الواحد شعيب: دور المرابطين في الجهاد بالأندلس، دار إقرأ، مالطا، ط1، 1399هـ1990م، ص38.
(2) حسن خضيري أحمد: علاقات الفاطميين في مصر بدول المغرب (567-973-1171/362)، مكتبة مدبولي، القاهرة ط:1 ، ص: 86.
(3) عبد العزيز سالم: في تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص19.
(4) حمدي عبد المنعم محمد حسين: التاريخ السياسي والحضاري للمغرب والأندلس في عصر المرابطين، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط: 1997م ص: 65.
(5) سعدون عباس نصر الله: دولة المرابطين في المغرب والأندلس، عهد يوسف بن تاشفين، أمير المرابطين، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1405هـ1985م، ص117.

ونسوا غلظتهم التي نشأوا عليها في الصحاري، فثار عليهم أهل الأندلس وطردوا عمالهم، ففي سنة 540هـ شق أهل أشبيلية على المرابطين وبايعوا **عبد المؤمن بن علي** خليفة **المهدي ابن تومرت** مؤسس دولة الموحدين بالمغرب التي أطاحت بدولة المرابطين.

(الموحدون) وظهرت الفتن مجددا واشتعلت نار الثوار مثل: **أبو محمد سدارى، يوسف البطروجي وأبو القاسم بن قسي** الصوفي والقاضي **أحمد بن حمدين** بقرطبة، وعاد الأسبان يجددون هجومهم وعاد الأندلسيون يلتمسون النجدة من الموحدين.

لقد شابهت الدعوة الموحدية سابقتها في عدة جوانب، ليس أقلها الجانب الديني الذي حرك الدعوتين اللتين قامتا في مرحلة تمزق الخلافة وما رافق ذلك من الانهيار الأخلاقي، بحيث كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أول عناوين هذه الدعوة الموحدية التي انطلقت من زعيمها **ابن تومرت** الذي كان رجل سياسة ودين(1).

جاز **عبد المؤمن بن علي** إلى الأندلس سنة 555هـ وضمت جيوشه الجزيرة الخضراء وأشبيلية وقرطبة وغرناطة ومالقة إلى سلطانه وتمض سنوات حتى ضم الأندلس إلى حوزته، كما ولى أشبيلية ابنه **أبا يعقوب يوسف** ، بعد أن اختارها حاضرة لدولته في الأندلس وظلت أشبيلية عاصمة لدولة الموحدين حتى سقوطها في أيدي المسيحيين سنة 646هـ.

وتولى **أبو يعقوب يوسف** الخلافة بعد وفاة أبيه عام 558هـ، وكان فوق ميوله الحربية محبا للفنون والآداب والفلسفة، وأقام بأشبيلية مسجدا أتمه ابنه **أبو يوسف يعقوب** من بعده.

وقد قام **أبو يعقوب** في أواخر أيامه بحملة على البرتغال وحاصر شنترين دون جدوى، وعند عودته إلى أشبيلية هاجمته قوات **دون إنريكي** ملك البرتغال والمعروف **ابن الريف** فأصيب بسهم وقلت سنة 580 هـ(2).

وفي سنة (580هـ 595هـ) (1198-1184م) أولي الخلافة **أبو يوسف يعقوب ابن أبو يعقوب يوسف،** ففي عهده اشتد خطر الولايات المسيحية في الشمال، فتقدم **أبو يوسف** بجيوشه لينقذ ما تبقى من الأندلس في أيدي المسلمين، وانتصرت جيوشه على جيوش **ألفونسو الثامن** ملك قشتالة **وألفونسو الثاني** ملك أرغون في موقعة الأرك سنة (591هـ 1195م) بالقرب من بطليوس.

(1) ابن بيضون: الدولة العربية في إسبانيا من الفتح حتى سقوط الخلافة، دار النهضة العربية، بيروت، ط3، 1406-1986م، ص381.
(2) عبد العزيز سالم: في تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص22.

وفي عهده أكمل بناء جامع أشبيلية وأتم بناء صومعته المعروفة بالخير الدار، بعد موقعة الأرك، وقد عرفت أشبيلية في عهده مجدا وبهاءا عظيما، فاهتم بالبناء والتشييد.

إلاّ أنّ ما كان ينتظر الأندلس لم يبق على فن، ففي سنة (595هـ610هـ/ 1198م-1212م) بداية عهد **محمد الناصر بن أبي يوسف يعقوب** انهزمت جيوش الموحدين في واقعة "العقاب" المعروفة لاس نافاس دي تولوزا (609هـ1212م) هزيمة لم تقم للمسلمين بعدها قائمة، وكان هذا ردا من ملوك إسبانيا على واقعة الأرك حيث دعُو لحرب صليبية تطوع في جيوشهم من الممالك الأوربية الكثير[1].

وفي سنة (615-688هـ/1218-1230م) كانت الخلافة **لأبي العلاء إدريس،** عمد إلى تحصين أشبيلية فأقام بها عام (618هـ-1220م) برجا ضخما يعرف ببرج الذهب، وقصد من بنائه إغلاق الميناء وتحصينه.

وفي عام (620هـ 1221م) جدد أسوار المدينة وشيد أمامها الحزام البراني وهو نوع من الأسوار الأمامية وحفر أمامه خندقا، وتعد هذه من أهم آثار الموحدين الحربية[2].

وفي سنة (29 ماي 1236(23 من شوال 636هـ) استولت جيوش **فرناندو الثالث** (القديس) على قرطبة، الحاضرة القديمة للأندلس وانكمشت رقعة إسبانيا الإسلامية أمام الزحف المسيحي على إثر سقوط بلنسية ومرسية عام (637هـ1239 م).

وفي (22 ديسمبر 1238)، وبعد حصار دام نحو من 17 شهر، دخلت جيوش قشتالة مدينة أشبيلية حاضرة الموحدين وانتهت بذلك دولتهم في الأندلس.

وفي سنة (635هـ/1237م) نجح **محمد بن يوسف بن نصر** ملك أرجونة من ضم المدن الأخرى إلى مملكته مثل مدينة بسطة ووادي آش وشريش ومالقة وجيان.

في سنة (636 هـ1238م) استولى على غرناطة وجعلها حاضرة لدولته، وعمد إلى توسيع رقعة مملكته فاستولى على المرية.

ورغم الاضطراب الذي كان سائدا إلا أن ممكلة غرناطة دامت نحو قرنين من الزمان بفضل الحكم الذي آل من بعده إلى **بني الأحمر** الذين استنجدوا

(1) للتفصيل أكثر في الأحداث **ينظر**: عزّ الدين عمر أحمد موسى: دراسات في تاريخ المغرب الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط: 1، 1403ه/ 1983م، ص: 96.
(2) المصدر السابق، ص23.

بسلاطين **بني مرين** (شمال إفريقيا) والذين عقدوا محالفات سياسية مع ملوك قشتالة(1).

وتوالت الأحداث وتعاقب السلاطين والخلفاء على حكم غرناطة، كما توالت الصراعات مع ملوك قتشالة إلى أن اشتدت الفتن في العهد الأخير الذي سبق مباشرة سقوط غرناطة، فقامت الثورات وكان آخر حلقة في سلسلة هذه الفتن الصراع بين **أبي عبد الله محمد بن سعد** المعروف **بالزغل** وابن أخيه السلطان **أبي عبد الله محمد بن أبي الحسن**، فأدى هذا الصراع إلى تسليم مدينة غرناطة في جانفي 1492، ودخلت جيوش قشتالة قصر الحمراء، وقدم **لفرناندو الرابع** مفاتيح الحمراء، أما السلطان المقهور **أبو عبد الله** ففر إلى شعب "تل البذول" وأطلق الأسبان على هذا الموضع اسم "زفرة العربي الأخيرة" وهكذا انطوى بسقوط غرناطة آخر صفحة من تاريخ الإسلام بالأندلس(2).

- تنظيم الإدارة في قرطبة

هذا ما كان باختصار عن الأندلس في مراحل انتقالها من الفتح إلى غاية السقوط، أما جانب تنظيم وتسيير البلاد والاهتمام بالأمور الإدارية، فإننا نجد الأمير **عبد الرحمن الثاني** أول من فخم الإمارة بالأندلس، وأول من جرى على سنن الخلفاء في الزينة والشكل وترتيب الخدمة وأبهة الجلالة(3)، وهو أول من أحدث بقرطبة دار السكة وضرب النقود باسمه وأول من نظم الوزارة(4).

- نظام الوزارة:

اهتم الأمير **عبد الرحمن الثاني** بنظام الوزارة، في حين لم تعرف بغداد سوى وزيرا واحدا إلى جانب الخليفة العباسي، فإنه جعل لكل ناحية من نواحي الإدارة وزيرا مختصا بها، لحسبان المال وزيرا، وللترسيل وزيرا، وللنظر في حوائج المتظلمين وزيرا، وللنظر في أحوال الثغور وزيرا، وجعل لهم بيت يجلسون فيه وينفذون أمر السلطان، وأفرد للتردد بينهم وبين الخليفة واحد منهم ارتفع عنهم بمباشرة السلطان في كل وقت، فارتفع مجلسه وخصوه باسم الحاجب وكانت مرتبته مرتفعة على سائر الرتب(5)، وأصبح بمثابة الوزير الأول بالمفهوم المعروف اليوم.

---

(1) عزّ الدين عمر أحمد موسى: دراسات في تاريخ المغرب الإسلامي، ص: 97.
(2) **ينظر**: عبد العزيز سالم: تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص26.
(3) ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب. ت: ج. س. كولان، إليقي بروقشال، دار الثقافة، بيروت، ط: 2، 1400ه/1980م، ج: 2، ص: 64
(4) عصام محمد شباروا: الأندلس من الفتح العربي المرصود إلى الفردوس المفقود، (897-91هـ/710-1492م) دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1423ه/- 2002م، ص136.
(5) ابن خلدون: المقدمة، ص187.



ـ حفظ الأمن:

كان صاحب السوق يتولى حفظ الأمن، داخل العاصمة قرطبة فعمد الأمير **عبد الرحمن الثاني** إلى توزيع صلاحياته على أربعة توطيدا للأمن وهم: صاحب السوق الذي اقتصر عمله على مراقبة الأسواق ليعرف باسم المحتسب فيما بعد، وصاحب الشرطة العليا للنظر في مشاكل كبار القوم، وصاحب الشرطة السفلي للنظر في مشاكل العامة، وصاحب المدينة(1).

ـ دار السكة:

يعتبر الأمير **عبد الرحمن الثاني** أول من ضرب نقودا أندلسية باسمه، عندما أنشأ دارا جديدة للسكة في قرطبة(2)، فقد كانت النقود قليلة التداول وكلها مضروبة في الأقاليم التابعة للخلافة العباسية، كما كانت الأندلس قبل عهده تعتمد على المقايضة في التجارة.

ثانيا- الحياة الاجتماعية:

كان المجتمع الأندلسي زراعيا يعتمد على الزراعة ثم تليها الصناعة والتجارة لتكمل حاجات السكان، وسبل إنتاج وسائل العيش هذه بدرجاتها المختلفة لعبت دورا أساسيا في بناء المجتمع الأندلسي وتحديد علاقات أفراده ببعضهم، فالزراعة أنشأت فئتين منفصلتين؛ فئة غنية من الملاكين، وهي أغنى فئات المجتمع والمتمثلة في الملوك وأمراء الأندلس، والثانية فئة الفلاحين الذين يرتبطون بالملاكين، أما الصناعة والتجارة فقد أفرزت فئة من أصحاب الأعمال لكنهم ليسوا من الفئة الحاكمة لقلة ثروتهم، فكان الأغلبية يكسبون قوتهم مقابل الأعمال التي يقومون بها، وهم من العامة من السكان.

ونتج عنه أن انقسمت الأندلس إلى فئتين فئة الملوك والأمراء، الذين انصرفوا للاهتمام بمصالحهم الخاصة فشيدوا القصور الفخمة والمباني، وتفننوا في ذلك، أما الفئة الثانية، فهي فئة الشعب والتي تضم كافة أبناء الأندلس من فلاحين وعمال وسائر العامة الذين كانوا تحت ضغط الضرائب وفرض الجزية الشهرية وتسمى القطيعة وضريبة على الأموال من الغنم والبقر والدواب والنحل وكل ما يباع في الأسواق(3).

---

(1) عصام محمد شبارو: الأندلس من الفتح العربي المرصود إلى الفردوس، ص137.

(2) سامية مصطفى مسعد: العلاقات بين المغرب والأندلس في عصر الخلافة الأموية (300-399هـ/912-1008م)، عين الدراسات و البحوث الإنسانية والإجتماعية،القاهرة، ط: 1، 2000م، ص: 30.

(3) سعدون عباس نصر الله: دولة المرابطين في المغرب والأندلس، عهد يوسف بن تاشفين أمير المرابطين، ص110.

كما انقسمت الأندلس أيضا إلى فئات: العليا: الأمراء والتي تضم الخليفة والأمير، وتابعوهم من الوزراء:الحاجب وغيره، كما نجد صاحب الشرطة، صاحب السوق، وهؤلاء بيدهم الأمر والنهي والتسيير والحكم، ونجد من المهام التي لا علاقة لها بالحكم أو الأمر والنهي، كالتعليم والوظائف الإدارية التي تضم الدواوين (ديوان الأعمال والجبايات، ديوان الرسائل والكتابة)، وهم الأقل مرتبة من أصحاب السلطة، فصلاحياتهم واسعة، وأصحاب الأعمال الحرة كما جاء من قبل على حسب أموالهم في الغنى والفقر، كما تنقسم الأندلس إلى فئات على حسب علومهم وثقافتهم، فالعالم لا يستوي والجاهل.

كانت إسبانيا بعد الفتح العربي مزدحمة بالأجناس المختلفة مثل القوط وبقايا الرومان إلى جانب العناصر اليهودية، العرب، الأسبان الأصليين المسيحيين، وكان من الطبيعي أن تتصل هذه العناصر بعضها ببعض سواء بالمصاهرة أو الجوار أو الحرب وأن يأخذ كل منها عن الآخر ويعطيه، مما كان له أثره في مزج العقليات المختلفة والعناصر المتباينة(1).

وما يقال عن تنوع العناصر البشرية التي سكنت الأندلس يقال عن التيارات الثقافية، فقد امتزجت الحضارة الأندلسية بالحضارة الأموية الشامية.

وهذا الامتزاج العرقي والثقافي خلص إلى تنوع في العناصر التي ضمتها إسبانيا الإسلامية من حيث الجنس والعقيدة والثقافة.

عناصر السكان بالأندلس: شهدت الأندلس بعد الفتح الإسلامي تنوعا في العناصر وهي:

أولا- المسلمون:

أ- العرب: دخلوا الأندلس على موجات متتابعة أو طوالع بالإضافة إلى من هاجر إليها من أهل الشام وغيرهم من العرب، وأول الطوالع طالعة **موسى بن نصير** (93هـ) تضم العرب والموالي وعرفاء البربر وأغلبهم من قريش ثم طالعة الحر **بن عبد الرحمن الثقفي** وكان أغلب عربهم من اليمنيين وسموا بالبلديين أو أهل البلد لأنهم استقروا في بلاد الأندلس واعتبروا أنفسهم من أهلها وأصحابها، وأيضا هناك الشاميين والعدنانيين، ثم طالعة **بلج بن بشر بن عياض القشري** و أغلبهم من العرب القيسيين(2).

---

(1) **ينظر:** أحمد مختار العبادي: في تاريخ المغرب والأندلس، ص106.

(2) السيد عبد العزيز سالم: تاريخ المسلمين وأثارهم في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة، ص120.

ب- البربر: ما كادت أنباء النصر الذي أحرزه **طارق** على **القوط**[1] تصل إلى المغرب حتى هرع إلى الأندلس عدد هائل منهم بغية التماس الغنائم أو الاستقرار بالأندلس، وذكر ابن خلدون أسماء القبائل (مطغرة، مديونة، مِكْناسَة، هَوارَة) وكلها متفرعة من **زِناتَة**[2]، ويضيف ابن حزم في الجمهرة قائمة بقبائل أخرى وفدت إلى الأندلس وهي (مَغِيلة، مَلْزوزة، نفزة، أوربة، مَصمُودة)، ويذكر ابن حزم أن بربر **بنو رَزِين** (من مَدْيونة) استقروا في السهلة، **وبني غَزْلون** (من تِيرْوَال) في شاطبة، **وبني ذي النون** (من هوَّارة) في **بَوبْذة وبني الفرج** (من مَصْمودة) في وادي الحِجَارة، واستقر أغلب البرابرة في المناطق الجبلية[3].

ويرجع علماء الأنساب القبائل البربرية إلى أصلين كبيرين هما: البرانس والبتر وكل من هذين يتفرع بدوره إلى شعب تنقسم إلى بطون متعددة، منها المذكورة سابقا، وكل واحدة من هذه القبائل أصبح لها فروع، فمثلا هوارة انحدرت من أوريغة، وقبيلة مليلة انحدرت من هوارة، وهكذا فليس هناك اختلاف بين من يذكر البربر بقبائل منفصلة وبين من يكتفي بالأصول فقط[4].

ج- الموالي: دخل عدد كبير من موالي بني أمية الأندلس في طالعة بلج وأغلبهم دخلوا في ولاء بني أمية أو عمالهم منهم: **بنو الخليع وبنو وانسوس**، وبقية الموالي من المشرق فمنهم دمشقيون وأردنيون، وعراقيون وفرس[5].

د- المسالمة: وهم جماعة الأسبان الذين دخلوا الإسلام، وذلك راجع لسياسة التسامح الحكمية التي سار عليها الفاتحون العرب عقب الفتح، أو اعتنقوا الإسلام بحثا وراء مصلحة شخصية ودخل الإسلام أهل المدن والزراع والعبيد على اختلاف فئات المجتمع[6].

هـ- المولدون: وهم طبقة نشأت في الأندلس من زواج العرب بالبربر والأسبان، وسكنت هذه الطبقة بمرور الزمن الغالبية العظمى من سكان الأندلس، وأنشأ عن ذلك، جيل جديد من آباء مسلمين عرفوا بالمولدين، واستقر الأغلب

---

(1) **القوط:** نسبة لملك يسمى قوط، وهو أول من تنصر بدعاء الحواريين ودعا قومه إلى النصرانية وكان من أعدل الملوك، وقد عاشوا بالأندلس بمدينة طليطلة ثم انتشروا ببلاد الأندلس (**ينظر**: القلقشندي أبو العباس: صبح الأعشى في كتابة الإنشا، دار الكتب المصرية، ط: 1340ه/ 1922م، ج: 5، ص: 238) ،

(2) **ينظر:** ابن خلدون: المقدمة، ص، ص: 124، 128،

(3) **ينظر**: ابن حزم الأندلسي: جمهرة أنساب العرب، ت: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، ط: 5 ص: 495

(4) للتفصيل أكثر في هذا الموضوع ولمعرفة أصول القبائل المذكورة وفروعها **ينظر**: عبد الله محمد جمال الدين: الدولة الفاطمية، قيامها ببلاد المغرب وانتقالها إلى مصر إلى نهاية القرن الرابع الهجري مع عناية خاصة بالجيش، دار الثقافة، القاهرة، ط: 1411ه/ 1991م، ص: 13

(5) السيد عبد العزيز سالم: تاريخ المسلمين، وآثارهم في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة، ص126.

(6) المصدر نفسه، ص127.

بالمدن العريقة مثل طليطلة والملاحظ أن بعض أحفاد هؤلاء المسلمين الجدد أو المولدين أتيحت لهم فرص الثراء وأصبحوا في عداد الطبقة العليا من المجتمع الأندلسي، نتيجة اشتغالهم بالتجارة والزراعة، لأن الحكم منعهم وحرمهم من المناصب العليا، فاشتغلوا بمهن مختلفة، وكانت لهم ثورات ضد الحكم[1]، كما احتفظ الكثير منهم بأنسابهم الإسبانية منهم **بنو انجلين وبنو مردينش** وغيرهم[2].

ثانيا- العجم أو المستعربون:

هم نصارى الأسبان الذي كانوا يعاشرون المسلمين ويتكلمون العربية مع احتفاظهم بدينهم لذلك عرفوا بالمستعربين، وكان العرب يسمونهم بمعجم الذمة، أما من كان لهم عهد منهم فقد سموا بالمعاهدين، وكانوا يؤلفون جمهرة سكان البلاد في السنوات الأولى التي تبعت الفتح، ولكن عددهم أخذ يتناقص تدريجيا بمرور الوقت[3].

ثالثا- اليهود:

تمتع اليهود بتسامح كبير مع العرب، فلم يدخلوا في مواجهة مع العرب الفاتحين، بل كانت هناك مؤازرة و دعم منهم عند الفتح، وقبلوا حكم المسلمين لهم[4]، وكانت غرناطة تزخر بأكبر جالية يهودية، فسميت لذلك بغرناطة اليهود، وقد لعبوا دورا هاما في العلوم العربية في الأندلس فترجموا الكتب العربية إلى العبرية واللاتينية، ونبغ الكثير منهم في الطب والفلسفة والفلك والكيمياء، منهم: **حسداي بن شفرون** طبيب **عبد الرحمن الناصر**[5].

ومما تجد الإشارة إليه أنّ ما سبق ذكره من أصناف السكان وطبيعة العيش وتنوع الثقافة تنعكس وبطريقة تلقائية على نوعية العمران والمباني، فكل مجموعة إلاّ ولها نمط معين في البناء وطريقة زخرفته.

الفنون العمرانية:

كان لابد للمسلمين أن يقيموا لأنفسهم أبنية تضاهي أبنية الرومان التي بنوها بإسبانيا، فعمدوا إلى رجال الفن والبناء من أسبان في تشييد عمرانهم وزخرفته بعد أن كيفوه وفق الدين والتقاليد، وجعلوا من بقايا البناءات القديمة مواد لبناء عمرانهم الجديد.

---

(1) عصام الدين عبد الرؤوف الفقي: تاريخ المغرب والأندلس، مكتبة النهضة، القاهرة، ط: 1990م، ص: 82.

(2) كمال السيد أبو مصطفى: بحوث في تاريخ وحضارة الأندلسي في العصر الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، 1993، ص45.

(3) كمال السيد أبو مصطفى: بحوث في تاريخ وحضارة الأندلسي في العصر الإسلامي، ص130.

(4) عبد الرحمن بشير: اليهود في المغرب العربي، 22- 462ه/ 642- 1070م، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط: 1، 2001م، ص، ص: 33، 58.

(5) المصدر السابق، ص133.

فجدد والى الأندلس **المسح بن مالك الخولاني** بناء قرطبة سنة 101هـ/719م من أحجار سور المدينة الروماني(1).

أ- المساجد:

المسجد الجامع بقرطبة: من أعظم آثار المسلمين يمتد من القرن الثاني الميلادي إلى القرن الحادي عشر، بناءه مزيج بين الفن الأسبان والأموي، بدأ في تشييده عبد الرحمن ثم أتمه بعده ابنه هشام(2).

جامع عمر بن عدبس بأشبيلية: سنة (830-829م) نقش على أحد الأعمدة فيه بالخط الكوفي "يرحم الله عبد الرحمن بن الحكم، الأمير العدل المهتدي،..."*.

مسجد الباب المردوم بطليطلة: أقامه **أحمد بن حديدي** من ماله الخاص ثم بناؤه على يدي **موسى بن علي** البناء(3).

ومن المساجد أيضا: المسجد الجامع بالمرية، جامع الموحدين بأشبيلية في زمن الخليفة الموحدي **أبو يعقوب يوسف** سنة (567هـ1172م)، عهد إلى شيخ العرفاء (كبير المهندسين) **أحمد بن باسة** والبنائين من أهل أشبيلية ومراكش وفاس بذلك، والمسجد الأعظم بقصر الحمراء، مسجد المدجنين بطليطلة.

ب- الكنائس: أبقت الحكومة الإسلامية بالأندلس كنائس ودير المسيحيين، بل منحتهم الحق في بناء كنائس جديدة، فكان لهم في قرطبة، وسرقسطة وطليطلة وأشبيلية، وهذه الكنائس بناها مهندسون من النصارى وفقا للأسلوب السائد في إسبانيا (4).

ج- بيوت الأندلس: كان البيت الأندلسي يتألف من جزأين أساسين؛ الواجهة الخارجية وداخل البيت، المظهر الخارجي للدار عادة متواضعا عاطلا من الزخرفة، أما المظهر الداخلي الزاخر بالزخارف(5).

د- القصور: عرفت الأندلس تنوعا وتنافسا عظيما في مجال القصور وكانت على نوعين:

1) قصر الإمارة: فيه من المباني الأولية والآثار العجيبة لليونانيين ثم للروم والأمم السابقة ثم أضاف الخلفاء من **بني مروان** البدائع الحسان: الذهب الإبريز والفضة الخالصة والنحاس المموه، البحيرات الهائلة والبرك البديعة.

---

(1) **ينظر**: عبد العزيز سالم: في تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص160.

(2) **ينظر**: محمد محمد زيتون: المسلمون في المغرب والأندلس، المكتبة الإسكندرية، ط: 1411ه/ 1990م، ص: 276.

* بناه عبد الرحمن بن معاوية سنة 170هـ 786م.

(3) عبد العزيز سالم: في تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص166.

(4) **ينظر**: المصدر نفسه، ص176.

(5) **ينظر**: المرجع نفسه، ص183.

2) **قصور الراحة واللهو:** أقام **عبد الرحمن الداخل** قصر الرصافة على بعد كيلومترين شمال غربي قرطبة وأحاطه بالجنان الواسعة، وقصورا أخرى منها: الزاهرة، الزهراء، الحمراء[1].

هـ- الحمامات: تعتبر الحمامات من العادات المتأصلة في المدن والقرى الأندلسية، فقد كان مركزا للاجتماعات ومجالس الأنس واللهو، وتكثر بالقرب من المساجد من أجل التطهر للدخول للمساجد.

و- الفنادق: بناء يقضي فيه التجار الغرباء ليلهم، وتحفظ فيه البضائع وتخزن، وكانت هذه الفنادق تسمى بأسماء ما يباع فيها من بضائع كالقمح، الحبوب، أو بأسماء أصحابها كفندق زايدة بغرناطة[2].

ي- العمارة الحربية: يشتمل هذا النوع من العمارة على الأسوار المحيطة بالمدن بأبراجها وأبوابها، وما أدخل عليها من تحسينات واستحدثها المسلمون لتدعيم النظم الدفاعية أمام الخطر الإسباني: مثل الأبراج البرانية، والأسوار الأمامية، والأبواب ذات المرافق، كما يشمل على القصاب والقلاع التي كانت تقام عادة فوق الأماكن المشرفة العالية حتى تتمكن حامياتها من السيطرة والإشراف على كل ما يحيطها من مناطق، **من بين الأسوار**: سور قرطبة بجانب القنطرة[3]، سور الطابية بأشبيلية.

القلاع: قلعة جابر وحصن القصر، حصن الفرج، حصن فارو بمالقة.

لقد تاجر المسلمون واليهود الأندلسيون خلال البحر الأبيض المتوسط جنوبا، في عهد أنظمة الأمويين ودول الطوائف والمرابطين، في حين جاء تجار من مناطق أخرى من العالم الإسلامي، وبصورة منتظمة بقصد المتاجرة مع الموانئ الأندلسية، وبالمقابل كان للمسيحيين دور في نمو تجارة الأندلس ونجاح التجارة المسيحية كان جزء من هذا النجاح بفضل الدعم الذي حصلت عليه بمعاهدات المرابطية وحصول التخفيضات على التعرفة وضمن سلامة وصول المشحونات التجارية الإيطالية لموانئ الأندلس والمغرب[4].

كما اتصف البحر الأبيض المتوسط بأنه منطقة "تجارة حرة"، ومن جهة أخرى كان التجار العاملون في الأندلس أو في أي مكان آخر مقيدين بمتطلبات وأنظمة سلطة الحكومة المحلية، فالتاجر يجد نفسه محاطا بمجموعة من القوانين

---

(1) عبد العزيز سالم: في تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص189.
(2) المرجع نفسه، ص216.
(3) المرجع نفسه، ص230.
(4) **ينظر**: أوليفيا ريمي كونستيل: التجارة والتجاري الأندلسي، تعريف فيصل عبد الله، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1423ه/ 2002م، ص:136.

إذا وصل إلى مرافئ الأندلس، فقد تراقب صفقاته التجارية في ساحة السوق أو تكون موضع تفتيش وترسيم، أو تكون مقيدة بنظام الأسعار والسلع(1).

كما شمل اهتمام الحكام الأندلس بحماية المؤن الغذائية المحلية، وإبقاء العين مفتوحة على السلع احتمال كونها مواد حربية خطرة، وكان هدف هذا التنظيم زيادة ثروة البلاد، والصناديق الخاصة عن طريق الرسوم أم المضاربات التجارية.

ثالثا: الحياة العلمية والفكرية والدينية

لعل أهم جانب يمكن النظر إليه بعمق هو الجانب العلمي لما له من أثر عظيم على تكون الإنسان وتلون ثقافته، فكل ما عرف أنذاك من علوم، إنما كان للعالم نصيب منه، ولقد تنوعت وتعددت منها:

أ-العلوم النقلية:

فتح العرب الأندلس حاملين معهم العقيدة الإسلامية، كما لعب التابعون دورا مهما في نقل المذهب المالكي إلى المغرب ثم إلى الأندلس، وكان الفضل الأول في ذلك **لعبد الملك بن حبيب** وهو من التابعين ويقال أنه التقى **بالإمام مالك** وأخذ عنه العلم والفقه، أما في الفقه فقد برز **عيسى بن دينار**، وفي العلوم الدينية **عبد الملك بن حبيب،** وقد تلقى على أيدي هؤلاء علماء الأندلس، وكان الواحد منهم يجمع إلى جانب علمه الديني الأدب والتاريخ واللغة والإعراب.

كما عهد خلفاء الأندلس **ليحيى بن يحيى الليثي** أن يختار القضاة، وقد أسس لقضاء الأندلس أسسا متينة، فقد وضع نظام القضاء وسمي قاضي القضاة، وقاضي الجماعة، ورتب مجلسا للشورى وسمى أعضاءه، وقد وصل عدد مجلس الشورى أحيانا ستة عشر قاضيا، **ويحيى بن يحيى** لم يتلق الفقه على يد **مالك** فحسب، إنما تتلمذ على فقهاء مصر ومكة(2)، أما **عيسى بن دينار** فقد كان فقيها بارعا ومؤلفا، وقد جمع بين الفقه والزهد وتولى قضاء طليلطة، ورأس الشورى بقرطبة.

وهناك **قاسم بن أصبغ** من فقهاء قرطبة تلقى العلم في قيروان ومصر والعراق ثم عاد إلى الأندلس بعلم غزير في الحديث والرجال، وقد ألف كتاب فيه من الحديث المسند 2490 في سبعة أجزاء قدمه **للحكم المستنصر،** كما كان له الفضل في نشر العلم بالأندلس.

(1) أوليفيا ريمي كونستيل: المرجع نفسه، ص: 179.
(2) **ينظر**: جاسم بن محمد القاسمي: تاريخ الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، مكتبة معسكر، ط1999، ص90.

ومن هذه الطبقة أيضا **بقي بن مخلد** الذي جمع أحاديث كثيرة كما فعل الإمام **أحمد** وصفها على حسب أبواب الفقه فكانت كتبه كتب فقه وحديث[1].

ومن العلماء **أبو عمر يوسف بن عبد البر**، الذي ألف كتابا في فقه الحديث وكتابا في الفقه على مذهب مالك.

وظهر علماء ألفوا في الاختلافات الفقهية، كما فعل حفيد **ابن رشد** الذي ألف كتابا أسماه بداية المجتهد ونهاية المقتصد، كما تأثر **ابن حزم** بالإمام **الشافعي** الذي كان السباق لعلم أصول الفقه، فألف **ابن حزم** أصول الأحكام[2].

أما علوم القراءات فقد انتشرت بالأندلس خاصة الكتاب الذي ألفه الشاطبي والمسمى الشاطبة فقد كان لهذا الكتاب صدى واسع بالمشرق والمغرب والأندلس.

ومن علماء الأندلس أيضا **أبو عبد الله محمد بن أحمد القنتوري القرطبي** كان عالما بالحديث.

ومن علماء زمن الطوائف **عثمان بن سعيد بن عمر الأموي القرطبي** صاحب كتاب المقنع والتيسير، وكان من علماء علوم القرآن ورواته وفي الحديث وطرقه، ومنهم أيضا **أبو الوليد عبد الله بن محمد بن القرضي** صاحب كتاب تاريخ علماء الأندلس.

ومنهم في زمن الموحدين **أبو بكر يحيى بن سعدون وأبو الحسن علي بن القطان القرطبي** صاحب المصنفات في تفسير الحديث.

ومن علماء المذهب الشافعي في الأندلس **قاسم بن محمد بن سيار القرطبي**.

وقد اشتهر من بين العلماء **ابن حزم الأندلسي** الظاهري، الذي جمع بين علوم الدين والفلسفة، كان نابغة في الحديث وفي علم الكلام وفي التاريخ وفي أصول الفقه وفي الأدب وكان ظاهري المذهب، وقد مال إلى مذهبه **ابن تومرت** زعيم الموحدين، وقد أخذ منه **محي الدين بن عربي** الصوفي[3].

وقد ظهر في الأندلس بعد **ابن حزم** بحوالي قرن، العالم **أبو بكر بن العربي** الذي تتلمذ على **الغزالي**، كان قوي الحجة، ومثله الإمام **الباجي**، كان قاضيا ملتزما.

والواقع أن الحركة الدينية في الأندلس آلت إلى الضعف، شأنها شأن المشرق، خاصة بغداد بسبب سيطرة الأتراك على الخليفة، وعدم فتحهم باب

---

(1) جاسم بن محمد القاسمي، المرجع نفسه، ص91.
(2) المرجع نفسه، ص92.
(3) **ينظر**: جاسم بن محمد القاسمي، تاريخ الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ص96.



الاجتهاد ومما أضعف الأحوال الدينية بالأندلس اشتداد الخلاف المذهبي بين الفقهاء، وانعكاسه على الناس، وتذمر الأمراء لذلك مما جعلهم يلاحقون بعض العلماء وأصحاب المذاهب ويحرقون كتبهم.

وقد اشتغل الناس بالتقدم الأسباني على المدن الأندلسية، وهذا الانحطاط الديني يعد وجها من وجوه الانحطاط بشكل عام(1).

إن الحديث عن الجانب الديني لا بد أن يقودنا للكلام على أهم مجال وهو التصوف، وذلك بفضل تصاعد الزهد في الأندلس الذي أدى تدريجيا إلى التصوف، كما أنّه كان من الصعوبة بمكان تحديد بداية قاطعة للتصوف بالأندلس، وكانت الأسباب الدافعة إلى الزهد ثم إلى التصوف الظروف المضطربة التي عاشتها الأندلس لفترات طويلة، ثم حركة المتصوفة الواسعة في نشر طرقهم وبث نزعتهم في النفوس من أجل استمالة القلوب، و إمتاز التصوف بالفردية حتى أواخر القرن الثالث الهجري، ومع بداية القرن الرابع الهجري شهد طفرة حقيقية أحدثها **محمد بن عبد الله بن مسرّة**(2)، وأتباعه من بعده، كان أبوه من قرطبة وعرف بالاعتزال، وتبعه في ذلك بعض المريدين، وقد تأثر **أبو عبد الله القرشي الهاشمي** به وهو من شيوخ **محي الدين بن عربي**.

ومن أشهر متصوفة الأندلس أيضا **ابن سبعين** كان أديبا، صوفيا، متفلسفا وهو من بلد **محي الدين** مرسية(3).

كما ارتبطت الكرامة بالإتجاه الصوفي، وانتشرت بكثرة أخبارها وقد دافع عنها علماء كثر وقالوا بوجودها، وتزخر كتب المناقب والكرامات بذكر روايات المشي على ماء البحر، أو تحويل التراب إلى معادن وأهمها السفر لتأدية الحج روحا أو جسدا دون الإنتقال الحقيقي(4).

أما النصارى فقد كانت لهم حياتهم الدينية، تعلموا العربية وظلوا يحتفظون بعقيدتهم، ولهم الحرية التامة في إقامة شعائرهم، ولهم قاضي نصراني يفصل في منازعاتهم يعرف بقاضي العجم.

ب- العلوم العقلية :

تتسع الحياة العلمية في الأندلس لتشمل عدة علوم ومعارف، منها ما هو نظري ومنها ما هو عملي.

---

(1) المرجع نفسه، ص97.

(2) **ينظر**: محمد بركات البيلي: الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري، دار النهضة العربية، القاهرة، ط: 1993م، ص: 174.

(3) المرجع نفسه، ص: 98.

(4) للتفصيل أكثر في موضوع الكرامة **ينظر**: إبراهيم القادري: الإسلام السري في المغرب العربي، دار سينا للنشر، القاهرة، ط: 1، 1995م ص: 131.

- **الفكرية:** كانت بعض المدن الأندلسية كقرطبة وأشبيلية قد تقدمت في علومها، بسبب رعاية العلماء والخلفاء لأبناء المجتمع للتعلم والتبحر في كثير من العلوم وتشهد قرطبة تقدما عظيما في العلوم باعتبارها حاضرة الخلافة وعاصمة الدولة، فقد قصدها العلماء من المشرق والمغرب، ولم يتردد حكام قرطبة من الاهتمام العلمي فسعوا في توفير الأمن والاستقرار، وقد بلغت الأندلس ذروتها في العوم في زمن الخليفة **المستنصر**.

- **التاريخ:** وإذا عدنا إلى علم التاريخ نجد الأندلس قد أنجبت عددا من كبار المؤرخين منهم **محمد بن موسى الرازي**، وهو كتاب تاريخي جغرافي و **أحمد بن محمد بن موسى الرازي** الملقب بالتاريخي.

- **النحو:** أما النحو واللغة، فقد كان أهل الأندلس يدرسون اللغة عن طريق قراءة النصوص الأدبية والكتب، إلى أن ذاع بينهم كتب **الكسائي وسيبويه**، وكان أول من ألف في النحو في الأندلس **أبو علي القالي** (ق 55) الذي ألف رسالة عن "المقصور والممدود" ورسالة أخرى عن الأفعال، وهناك كتاب "الأفعال في اللغة" **لأبي بكر بن القوطية**، وفي زمن **ابن حزم** شاعت كتب النحو منها كتاب "العالم والمتعلم" **لابن سيّدة المرسي** "الضرير" **لأبي الحسن علي بن إسماعيل**(1).

كما قام **أبو الحجاج يوسف بن عيسى** (ت 475هـ/1083م) بشرح ما في كتاب **سيبويه** من الشعر ونقد نحوه.

ويعتبر **أبو الحسن علي بن محمد الحضرمي** المعروف بابن خروف الأشبيلي (ت602هـ) صاحب الشروح المعروفة على **سيبويه والزجاجي وعيسى بن سليمان بن عبد الملك الرعيني** من أعلام النحو.

وأوسع علماء العرب شهرة في النحو هو **ابن مالك**، ولد في حيان ودرس في الأندلس، ومن بين مؤلفاته الكبيرة "الكافية الشافية" و"والألفية" وهي مختصر الكافية، ووضعت لها شروح كثيرة.

- **المعاجم**: أما تصنيف المعاجم فقد شهد تطورا ملحوظا، كان عبارة عن مختصرات لمعاجم شرقية ومثال ذلك كتاب "نوادر اللغة" الذي وضعه **أبو علي القالي** فهو أشبه بشرح لما ورد في "الكامل" **لأبي العباس المبرد**.

ومن المعاجم الجليلة التي ألفها الأندلسيون في اللغة "كتاب العالم" الذي وضعه **اللخمي محمد بن أبان بن سيد** (2).

---

(1) آنجل جنثالث يالثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، ص185.
(2) المصدر نفسه: ص: 187/ 189.

- **الجغرافيا**: أما الجغرافيا فقد كان لها نصيبها من البحث؛ فقد ألف **محمد بن يوسف الوراق** يكنى **أبا عبد الله** ويلقب بالتاريخي (91هـ/904م) ديوانا ضخما في "مسالك إفريقية وممالكها".

أبو عبيد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري (332هـ 487م) مؤلفاته عبارة عن جمع وتصنيف من مؤلفات غيره، وأكبر كتبة "المسالك والممالك" يذكر فيه الطريق التي تؤدي من ناحية إلى ناحية، ويصف المدائن والقرى التي تربطها، وله كتاب آخر "معجم ما استعجم".

أبو حامد الغرناطي محمد بن عبد الرحمن بن سليمان القيسي (473هـ-564م) ألف "المقرب عن عجائب المغرب" وله كتاب مشهور "تحفة الأصحاب ونخبة الإعجاب".

الإدريسي أبو عبد اللهمحمد بن محمد بن عبد اللهبن إدريس (493هـ-564م) له كتاب "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق" وألف أيضا كتاب "الممالك"[1].

ابن جبير، أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبير الكناني (540هـ614م) سجل مشاهداته في رحلته التي كانت من "الأندلس"، سبتة، الإسكندرية، المقدس، البحر الأحمر، مكة، الكوفة، بغداد، دمشق".

- **الفلسفة**: أما الفلسفة في العصر الأموي كانت موقع نفور واضطهاد لأنّ جلّ اهتمامهم كان منصرفا للعلوم الدينية واللغوية.

ويذكر المقري في كتابه نفح الطيب[2]، أن كل العلوم لها عندهم _أهل الأندلس_حظ و اعتناء كبير إلا الفلسفة والتنجيم فإنّ لهما حظا عند الخواص، فإذا شاع خبره بين العامة أطلق عليه لقب" زنديق" أو يرجم إذا زلّ في شبهة.

ولقد أحرق الخليفة **عبد الرحمن الناصر** كتب **ابن مسرّة** "فيلسوف قرطبة الأول" وأحرق **المنصور ابن أبي عامر** كتب الفلسفة ليتقرب إلى الفقهاء"[3].

محمد بن عبد الله بن مسرّة القرطبي (269هـ318م)، باطني، قيل أنّه كان يلقن تلاميذه الاعتزال، التي تقول أن الإنسان هو الفاعل الحقيقي لجميع ما يصدر عنه، وأن عذاب النار ليس عذابا حقيقيا، كما قيل أن أرائه تنحو نحو وحدة الوجود، اتهم بالزندقة في عصره هو وأتباعه، وعاش زاهدا في كوخ بناه في

---

(1) **ينظر**: أنجل، تاريخ الفكر، ص، ص: 309-315.
(2) المقري التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ت: إحسان عباس، دار صادر، ط: 1388ه/ 1968م، مج: 1، ص: 221.
(3) عبد العزيز سالم: في تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص: 290.

جبل وعاش فيه حتى مات، وقد ضاعت كتبه كلها ولم يصل إلاّ اثنين هما كتاب "التبصرة" وكتاب "الحروف".

ومحور مذهبه كله يقوم على أفكار امتزجت فيه مذاهب الغنوصية أي **أفلوطين** الذي يقول "بوجود مادة روحانية يشترك فيها جميع الكائنات عند الذات الإلهية" واعتبرت هذه المادة أول صورة برزت للعالم العقلي، وقد دافع **ابن مسرّة** عن هذا المذهب باسم المعتزلة[1].

ازدهرت الفلسفة في عصر الموحدين بالأخص عهد **أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن** وبرزا فيها فيلسوفان عظيمان **ابن طفيل وابن رشد**، وكان **أبو يعقوب يوسف** محبا للفلسفة مقبلا عليها، إلاّ أنّ ابنه **يوسف يعقوب المنصور** كان من منكري الفلسفة فسجن **ابن رشد** و قتل **ابن حبيب** الفيلسوف، مما أدى إلى خمول حركة الفلسفة.

كان **ابن طفيل** متحققا بجميع أنواع الفلسفة، وأشار في فلسفته فكرة اتصال العقل بالإنسان وله عدة تصانيف على أنواع الفلسفة: من الطبيعيات والإلهيات، فمن رسائله "رسالة حي بن يقطان" وهي قصة فلسفية صوفية تثبت الإتفاق التام بين العقل والشريعة أو الفسفة والدين قصد منها مسار الأفلاطونية الحديثة، جاءت على قالب قصصي[2]، وكان **أبو يعقوب يوسف** محبا له، وقد قدم له **ابن طفيل**، الفيلسوف **ابن رشد** الذي قربه منه ثم نقم عليه ونالت **ابن رشد** على يد **أبو يعقوب** محن شديدة.

وفلسفة **ابن رشد** تناولت عدة مسائل: تندرج من أصل الكائنات إلى اتصال الكون بالخالق، وعلاقة الإنسان به ثم المادة وخلق العالم[3].

ما يمكن استخلاصه من هذه المادة المتعلقة بالفلسفة أنها كانت رهينة الأوضاع السياسية و رهينة اتجاه كل حاكم، فلما كان الحكام بالأندلس مقبلين على العلوم الفكرية والدينية وانتصارهم للفقهاء لم يرغب بهذا النوع من العلوم، ولما ساءت الأوضاع السياسية وظهرت الفتن، وحاول الحكام بسط سيادتهم عن طريق إظهار السبيل الفكري لأصحاب الفقه قاموا بكبت كل من حاول أن يظهر جانب فلسفي وحرق كل الكتب التي تناولت مواضيع الفلسفة، لكن بعد أن بدأت حركة الأسبان في الانتشار وعندما وقعت الأندلس في ضائقة وبيعت قصور قرطبة بأبخص الأثمان فكان مما بيع كتب الفلسفة، التي صارت بين أيدي العامة

(1) انخل جنثالت: تاريخ الفكر الإسلامي، ص: 329.
(2) شوقي ضيف: من المشرق والمغرب بحوث في الأدب، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط: 1، 1419ه/ 1998م، ص: 187.
(3) عبد العزيز سالم: في تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص292.

فنظروا فيها وبحثوا في مواضيعها، وتساهل أولى الأمري فصارت الفلسفة من العلوم التي يسهل تداولها، إلاّ أنّ حركة الأسبان التي بدأت بالانتشار وانتشار الثغور حال دون الإسراع لطلب العلم ومن بينها الفلسفة، فبدأ العلم يقل طلابه وقل طلاب الفلسفة، لكن بين **ابن مسرّة وابن عربي**، فلاسفة كثر، جاءوا بآراء كثيرة، فكانت انطلاقة جديدة في الذهنية الفكرية وانتشار للثقافة الفلسفية[1].

ويبدو أن ابن عربي كانت له مرجعية ثرية في اقتباسه لهذا العلم بدأ **بابن مسرّة** الذي قال بالفلسفة اليونانية إلى غاية **ابن طفيل**، إلى **ابن رشد وابن ماجة**، فكلهم جمعوا بين المادة والروح، والعلاقة الموجودة بين الإنسان وخالقه، **وابن عربي** تطلع لكل تلك العلوم والجزئيات والفروع والأصول وبحث وتعمق وكون فكرا بل مدرسة سميت بوحدة الوجود.

- الطب: أول من اشتهر في الطب بالأندلس **أحمد بن اياس القرطبي** في عهد الأمير **محمد** ونبغ بعده الكثير في عهد **بني أمية** منهم **يحيى ابن إسحاق** الذي كان طبيبا للأمير **عبد ﷲ بن محمد**، والوزير **أبو المطرف عبد الرحمان ابن شهيد** مصنف الأدوية وكان عالما بها فعرف ترتيب قواها ودرجاتها، وله غرائب مشهورة في الإبراء من الأمراض الصعبة والعلل بأيسر علاج، واشتهر في عهد الحكم **المستنصر** الطبيب **أبو القاسم الزهراوي**[2].

كما كتب **ابن الهيثم** في الخواص والسموم والعقاقير.

أما عصر الموحدين نحو العصر الذهبي لعلم الطب، إذ نبغ فيه الكثير نذكر منهم **ابن البيطار** الملقب **بضياء الدين**، وعنى بدراسة النبات والأعشاب في مصر والشام، وله عدة مصنفات في الحشائش منها كتاب "الجامع في الأدوية المفردة" وكتاب "الأفعال الغريبة والخواص العجيبة" وقد استفاء في كتبه من تصانيف الأدوية المفردة ككتاب **أبي الحسن الزهراوي** توفي بدمشق (646هـ) بعد أن تجرع عقارا قاتلا فمات من ساعته.

واشتهر **بنو زهر** من أشراف أشبيلية بصناعة الطب التي توارثوها ابنا عن أب كان جدهم الأكبر **عبد الجبار بن أبي سلمة القرشي الزهري**، قد دخل الأندلس مع **موسى بن نصير**، وقد استقر في أشبيلية، كما اشتهر منهم الوزير **أبو مروان عبد الملك بن محمد بن مروان بن زهر**، الذي اختص بالتعليم في الطب[3].

---

(1) **ينظر**: روجيه غارودي: الإسلام، ت: وجيه أسعد، دار الفارابي، بيروت، ط: 2 ،2001 م، ص: 78

(2) عبد العزيز سالم: في تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص284.

(3) عبد العزيز سالم: في تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص: 285.

كما نشأ ابنه **أبو العلاء زهر بن عبد الملك** بشرق الأندلس ومال إلى علم الأبدان وله كتاب "التيسير" وكتاب " الأغذية" كذلك ألف لخليفة الموحدين **عبد المؤمن** كتاب "الترياق السبعيني"، كما كان حفيده **أبو بكر محمد بن أبي مروان عبد الملك بن زهر** طبيب أشبيلية.

كما ضاع **أبو العباس بن الرومية** الذي ألف كتابا في الأدوية المفردة.

- **الكيمياء**: أما علم الكيمياء، الذي ينظر في المادة التي تتم بها صياغة الذهب والفضة فينسب إلى **جابر ابن حيان**، وله فيه سبعون رسالة، وقد اشتغل أهل الأندلس بها منهم **أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي** (من مدريد) توفي (398هـ) شيخ الأندلس في الكيمياء في عهد بني أمية ألف كتابا في الكيمياء سماه "رتبة الحكيم".

كما نبغ في علم الكيمياء في عهد الأمير **محمد أبو القاسم عباس بن فرناس** (886-858) وهو أول من استنبط صناعة الزجاج من الحجارة بالأندلس(1)، كما صنع الآلة المعروفة بالمنقالة، ليعرف الأوقات على غير رسم.

- **علم الحساب والنجوم الفلك**: أول من عرف بالأندلس بهذا العلم **أبو عبيدة مسلم بن أحمد** المعروف بصاحب القبلة لأنه كان يشرق في صلاته، كان عالما بحركات الكواكب.

- **يحيى بن يحيى** المعروف **بن السمينة** القرطبي، كان بصيرا بالحساب والنجوم.

- **أبو القاسم أصبغ بن السمح** برع في علم النجوم والهندسة، له كتاب "المدخل إلى الهندسة في تفسير إقليدس".

- **أبو الحسن الزهراوي** نبغ في العد والهندسة له كتاب في الهندسة "المقابلات عن طريق البرهان".

- **أبو الحكم عمرو بن عبد الرحمن الكرماني** القرطبي برع في علم العدد والهندسة، وهو أول من أدخل رسائل إخوان الصفا إلى الأندلس، توفي (458هـ).

ومن علماء الأندلس في الهندسة والنجوم **أبو مسلم بن خلدون** من أشراف أشبيلية ومن أشهر علماء الفلك **إبراهيم بن يحيى النقاش** المعروف **ابن الزرقبال**، الذي ابتدع كثيرا في الآلات الخاصة بالنجوم(2).

لقد ارتبط الإطار الزمني والمكاني بدراسة شخصية من شخصيات التاريخ خاصة في الثلاثية السياسية والاجتماعية والفكرية، وذلك لما لها من تأثير على تكوين الشخصية التي هي تحت الدراسة.

---

(1) المرجع نفسه، ص: 288.

(2) **ينظر**: عبد العزيز سالم، في تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص289.

وشخصية **ابن عربي** قد خضعت لهذه الحتمية، فمعرفة ملابسات عصره وزمانه يساعد على فهم الكثير من التساؤلات التي قد تحيط بفكره، كما لا يقع الدارس في إشكال الحيرة إذا ما جهل عصر الفيلسوف، خاصة الجانب الفكري لأنّه يزيل الإبهام حول مصدرية الفلسفة التأويلية التي اكتسبها هذا الفيلسوف، وبراعته في التعبير عن وجدانياته بأسلوب لغوي فيه من المجاز ما يجعله محاط بالجمال، والرقي في استعمال أدواته المعرفية، ومعرفة حياته وعصره تساعد في الإجابة عن سؤال طالما يطرح: أنّا له هذا ؟

المبحث الثاني: حياة ابن عربي الأسرية

أولا: ولادته :

المولد: ولد بن عربي يوم الإثنين ليلة السابع عشر من شهر رمضان سنة 560هـ في مدينة مرسيه[1].

ومرسية بضم أوله والسكون وكسر السين وياء مفتوحة خفيفة، وهاء: مدينة شرق بلاد الأندلس، كان بها منزل **ابن مردنيش**، وانعمرت في زمانه حتى صارت قاعدة الأندلس وهي مدينة إسلامية محدثة بنيت في أيام الأمويين الأندلسيين، حيث اختطها عبد الرحمن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان وسماها تُدْمير بتَدْمر الشام فاستمر الناس على اسم موضعها الأول وتشبه إشبيلية في أشجارها حدائقها[2].

ولادته الميلادية: كانت في 28 من شهر جويلية 1165 في عهد خلافة **المستنجد بالله** في المشرق، وكان يحكم مرسية وبلنسية السلطان **محمد بن سعد بن مردنيش** وكان أميرا مستقلا بإمارته عن سلطان الموحدين الذين تولى سلطانهم الثالث **أبو يعقوب يوسف**، الملك بعد أبيه **عبد المؤمن** الذي امتد سلطانه على سائر إسبانيا.

كما يرى البعض أن يوم الولادة كان بـ27 من رمضان وليس 17 من رمضان[3].

ثانيا: اسمه ونسبه ولقبه وكنيته

هو **محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عربي عبد الله** بن العربي الحاتمي الطائي الأندلسي، و هذا الذي اتفق عليه المؤرخون[4]، ونجد بعض

---

(1) شكيب أرسلان: الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية، وهي معلمة أندلسية تحيط بكل ما جاء عن ذلك الفردوس المفقود، المطبعة الرحمانية، مصر، ط: 1، 1355ه/ 1936م، ج: 3، ص: 514/ محمد لطفي جمعه: تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط: 2014م ، ص: 291

(2) ياقوت شهاب الدين الحموي: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط: 1398ه/ 1977م، ج5، ص: 107/ القلقشندي أبو العباس: صبح الأعشى في كتابة الإنشا، ج5، ص: 230.

(3) نصر أبو حامد، هكذا تكلم ابن عربي، الدار البيضاء، المغرب، ط: 2، 2004م ص31.

(4) ابن العماد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ت: عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، بيروت، ط: 1، 1406ه/ 1986م، ج: 7، ص: 332/ ابن كثير أبو الفداء: البداية والنهاية، ت: أحمد بن شعبان بن أحمد،

المصادر من تذكر الجد الرابع لمحي الدين هو على أنّه "**علي**" بدل "**عبد** ﷲ" وقد ناقش هذا الرأي محمد فاروق صالح البدري في كتابه تحدث عن صاحب هذا الرأي وأيده في ذلك كما رجحه إذ قال: "وأني أرجح أن يكون اسم جده الرابع **عليًا** بدلا من **عبد** ﷲ..." ودليله في ذلك قوله: "لأن الملاحظ أن هناك توافقا بين اسم الجد والحفيد، فهو اسمه **محمد** واسم جده **محمد**، واسم أبيه **علي**، ولا يستبعد أن يكون اسم جده الرابع **علي**"[1].

<u>ينتهي نسبه</u> من جهة أبيه إلى **عبد** ﷲ **بن حاتم الطائي** أخي **عَدِيّ بن حاتم الطائي**[2] **وعبد** ﷲ هذا كان أحد قادة الفتوحات الإسلامية، وجده الأدنى كان أحد قضاة الأندلس ومن علمائها[3].

كما أنّ والده – **علي بن محمد**- عربي النسب من سلالة حاتم الطائي التي تعتبر من أقدم القبائل العربية التي وفدت إلى إسبانيا، فهي قبيلة "طيء" بفتح الطاء وتشديد الياء وهمزة في الآخر: قبيلة من كهلان، من القحطانية.

وهم: بنو **طيء بن أدد بن زيد بن يَشْجب بن عريب بن زيد بن كهلان، وكهلان** من بني كاهل بطن من **عذرة بن سعد** من قضاعة من القحطانية، من اليمن وجميع أنساب اليمن من جذمين:**كهلان وحِمْير**، والقحطانية هم المعروفون باليمانية، وهم الأكثر بالأندلس والملك فيهم أرسخ.

ومن **كهلان** من ينتسب إلى **مَذْحج** وهو اسم أم **مالك** و **طيّ** ابنيّ **أدد بن زيد**

.

وكان لطيّ من الولد: **فطرة** و **الغوث** و **الحارث**، والنسبة إليهم طائي وإليهم ينسب "حاتم الطائي" أشهر كرماء العرب، وقيل سمي طيّ، لأنّه كان يقوم باستقبال وضيافة كل من يطأ الأرض التي يسكنها، وكانت منازلهم باليمن، فخرجوا منه على إثر الأزد إلى الحجاز ونزلوا "بأجأ وسلمى" وهما جبلان في بلادهم يعرفان الآن بجبلي "**طيء**" فاستمروا وافترقوا في الإسلام في الفتوحات[4].

محمد بن عيادي بن عبد الحليم، مكتبة الصفا، القاهرة، ط: 1، 1423ه/ 2002م، ج13، ص: 135/ الداوودي شمس الدين: طبقات المفسرين، ت: لجنة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1403ه/ 1983م، ج: 2، ص: 204.

(1) محمد فاروق صالح البدري: فقه الشيخ محي الدين بن عربي في العبادات ومنهجه في كتابه الفتوحات المكية، ط1، 1427هـ2006م، دار الكتب العلمية، بيروت، ص21.

(2) **عدي بن حاتم**: ابن عبد الله بن سعد بن الحشرج بن امرئ القيس بن عدي الأمير الشريف أبو وهب وأبو طريف الطائي، ولد حاتم طيّ الذي يضرب به المثل في الجود والكرم، تولى عدي: رئاسة قومه قبيلة طيء بعد وفاة أبيه، كتن نصرانيا ثم أسلم، توفي سنة 68ه بالكوفة (**ينظر**: الذهبي شمس الدين: سير أعلام النبلاء، ج: 3، ص: 162).

(3) ابن كثير أبو الفداء: البداية والنهاية، ج: 13، ص: 135/ البدري محمد فاروق: فقه الشيخ محي الدين، ص21.

(4) القلقشندي أبو العباس: نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، ت: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط: 2، 1400ه/ 1980م، ص: 326/ المقري أحمد: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج:1، ص: 295 .

و أسلاف ابن عربي ضمن من وفدوا من عرب "اليمن" إلى إسبانيا خلال موجة الفتح الثانية[1]

كان والده من أئمة الفقه والحديث والزهد والعبادة، كما كان يحتل مركزا متميزا في خدمة "**محمد بن سعيد بن مردنيش**" حاكم مرسية، وبعد سقوط "مرسية" في يد الموحدين، رحلت الأسرة إلى "أشبيلية" سنة 568ه/-1172م[2]، ولكن الأب استطاع الالتحاق بخدمة صاحب أشبيلية فكان وزيره وبذلك استطاع أن يحافظ على مكانته المتميزة [3].

أما نسبه من جهة أخواله فينتهي نسبه إلى الأنصار، ذكر في كتابه الفتوحات بقوله: "وكانت أمي تنسب إلى الأنصار" [4].

أشهر ألقابه، أشهر ألقابه "**الشيخ الأكبر**"، وبذلك يكون معروفا بهذا اللقب على مستوى المشرق والمغرب وورد عن النبهاني في كتابه "جامع كرامات الأولياء" أن أبا مدين الغوث أثنى على ابن عربي وسماه: الشيخ الأكبر، وخاتم الولاية الخاصة المحمدية وبدرها التام[5].

وأيضا عرف بـ "**محي الدين**" "**سلطان العارفين**"[6]، وسمي "**بابن عربي**" وذلك للتفريق بينه وبين القاضي المغربي المشهور **أبو بكر محمد بن عبد اللهبن العربي** الأشبيلي المالكي المغربي المتوفى سنة 468 هـ[7]. وعرف ابن عربي في الأندلس "**بابن سراقة**"[8]، وهناك من لقبه بـ"**ابن أفلاطون**"[9]، ولقب "**بالكبريت الأحمر**" و "**برهان المحققين**"

كنيته : "**أبو عبد الله**" ذكرها ابن كثير[10]، والذهبي وغيرهم في التراجم[1]

---

(1) **ينظر** تفاصيل الفتح العربي عبد العزيز الثعالبي: تاريخ شمال إفريقيا من الفتح الإسلامي إلى نهاية الدولة الأغلبية، ت: أحمد بن ميلاد، محمد إدريس، مراجعة: حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 2، 1410ه/ 1990م، ص، ص: 28، 35.

(2) نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص32/ سعاد الحكيم: ابن عربي مولد لغة جديدة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1411هـ1991م، ص13.

(3) البغدادي أبو الحسن: رسالة الدر الثمين في مناقب الشيخ محي الدين، ت: أحمد فريد المزيدي، من مجموع رسائل تراثية عنوانها: النور الأبهر في الدفاع عن الشيخ الأكبر: أحمد فريد المزيدي، دار الكرز، مصر، ط: 1، 1427ه/ 2007م، ص: 25.

(4) ابن عربي محي الدين: الفتوحات الملكية، ت: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ج:1 ص: 404.

(5) النبهاني يوسف بن إسماعيل: جامع كرامات الأولياء، ت: إبراهيم عطوة عوض، مركز أهلسنة بركات رضا، الهند، ط: 1، 1222ه/ 2001م، ج: 1، ص: 199.

(6) البغدادي أبو الحسن: الدر الثمين في مناقب الشيخ محي الدين، ص: 24/ ابن عربي: ديوان، شرح أحمد حسن لسبح، دار الكتب العلمية، بيروت، ص4.

(7) الداوودي شمس الدين: طبقات المفسرين، ج: 2، ص: 167.

(8) يحيى شامي محي الدين: ابن عربي، إمام المتصوفة، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 2002، ص12.

(9) فاروق عبد المعطي: محي الدين ابن عربي حياته، ص23.

(10) ابن كثير أبو الفداء: البداية والنهاية، ج 3، ص: 135.

شكله: جاء في الدر الثمين عن وصفه، إذ أنّه لم يكن بالطويل ولا بالقصير، لين اللحم بطنه بين الغلظة والرقة، أبيض مشرب بحمرة وصفرة، معتدل الشعر طويله، ليس بالسبط ولا بالجعد، أسيل الوجه معتدل اللثة، خفي الصوت صافيه، أغلظ منه، طويل البنان سبط الكف، قليل الكلام والضحك، إلاّ عند الحاجة، ومشيه ليس بعجلان ولا بطيء[(2)].

ثالثا: أسرته ونشأته

نشأ ابن عربي في أسرة نبيلة غنية وافرة التقوى، وهو يذكر عن أبويه أخبارا تدل على تقواهما، فأبوه **علي بن محمد** كان رجلا صالحا وعبدا خالصا لربه أعرض عن الدنيا وجاهها وتنبأ بموته فأخبر أنه يموت يوم الأربعاء، قال ابن عربي:"... و كان قبل أن يموت بخمسة عشر يوما أخبرني بموته وأنّه يموت يوم الأربعاء وكذلك كان، فلما كان يوم موته وكان مريضا شديد المرض استوى قاعدا غير مستند وقال لي: يا ولدي اليوم يكون الرحيل واللقاء فقلت له: كتب اللهسلامتك في سفرك هذا وبارك لك في لقائك ففرح بذلك وقال لي: جزاك الله يا ولدي عني خيرا"[(3)]، و تحدث عن كرامات والده حين الموت فمما قاله عنه:"...ظهرت على جبينه لمعة بيضاء تخالف لون جسده من غير سوء له نور يتلألأ..ثم إنّ تلك اللمعة انتشرت على وجهه إلى أن عمّت بدنه.." كما له كلام عنه بعد الموت قال:" إذا نظر الناظر إلى وجهه وهو ميت يقول فيه حيّ..فإنّ الله جمع له بين الحياة و الموت في حال حياته وموته..فسبحان من يختص برحمته من يشاء، فصاحب هذا المقام حياته وموته سواء.." [(4)]

أما والدته **نورة الأنصارية**، كانت امرأة صالحة تقية دفعت ولدها لخدمة العابدة المسنّة **فاطمة بنت ابن المثنى القرطبي**، قال ابن عربي**:"** وخدمت أنا بنفسي امرأة من العارفات بإشبيلية يقال لها فاطمة بنت ابن المثنى القرطبي خدمتها سنين، وكنت أستحي أن أنظر إلى وجهها وكان لها حال مع الله.." و كانت تقول له "..أنا أمك الإلهية و **نور** أمك الترابية، وإذا جاءت والدتي إلى زيارتها تقول لها: يا **نور** هذا ولدي وهو أبوك فبريه ولا تعقيه"[(5)].

أما عمه **عبد الله بن محمد العربي** فقد كانت له كرامات صوفية، كما ذكر ابن عربي روح القدس، قال:"...ومنهم أبو محمد عبد الله بن محمد بن العربي

---

(1) الذهبي محمد: المختصر المحتاج إليه من تأريخ الحافظ أبي عبد الله محمد بن سعيد بن محمد ابن الدبيثي، ت: مصطفى جواد، مطبعة المعارف، بغداد، ط: 1371ه/ 1951م، ج: 1، رقم: 198ص: 102
(2) البغدادي أبو الحسن: الدر الثمين في مناقب الشيخ محي الدين، ص: 24
(3) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، ت: أحمد شمس الدين، ج:1، ص: 336
(4) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، ت: أحمد شمس الدين، ج:1، ص: 336
(5) المصدر نفسه، ت: أحمد شمس الدين، ج: 3، ص، ص: 520، 521

الطائي وهو عمي شقيق والدي دخل هذا الطريق في آخر عمره على يد صبي صغير لم يدر ما هذا الطريق، دخله وهو في عمر الثمانين، فلازم المجاهدة والسواحل حتى برع فيه، كانت له في كل يوم ختمة لازمة، يهب نصفها لذلك الصبي الذي رجع على يده..قال: الحمد لله إني أعيش...أربعة وأربعين يوما وأموت، فعاش كما قال ومات... " ولقد فصل في قصصه الكرامية (1).

كما كان له خالان: أحدهما **يحي بن يغان** تخلى عن عرشه في تلمسان ولزم خدمة عابد كان يكسب قوته من الاحتطاب في الجبال وبيع الحطب في طرقات عاصمة ملكه، أما خاله الثاني: فهو **أبو مسلم الخولاني** الذي كان يقضي ليله في مجاهدات النفس، فقد قال عنه: " كان خالنا أبو مسلم الخولاني من أكابرهم، كان يقوم الليل فإذا أدركه العياء ضرب رجليه بقضبان كانت عنده ويقول لرجليه: أنتما أحق بالضرب من دابتي، أيظن أصحاب محمد ﷺ أن يفوزوا بمحمد ﷺ دوننا و الله لأزاحمنهم عليه حتى يعلموا أنهم خلفوا بعدهم رجالا لقينا منهم جماعة كثيرة وذكرناهم في كتبنا ورأينا من أحوالهم ما تضيق الكتب عنها"، وقال عن خاله الآخر:" ومنهم الزهاد وهم الذين تركوا الدنيا عن قدرة..وكان بعض أخوالي منهم كان قد ملك مدينة تلمسان يقال له يحيى بن يغان، وكان في زمنه رجل فقيه عابد منقطع من أهل تونس يقال له أبو عبد الله التونسي كان بموضع خارج تلمسان يقال له العباد..." ولقد وقعت حادثة بين هذا الشيخ وخال ابن عربي، تلك الحادثة كانت سببا في زهد هذا الأخير، ذكرها ابن عربي في معرض الحديث عنه إذ قال:"...وخرج من ملكه ولزم خدمة الشيخ فمسكه الشيخ ثلاثة أيام ثم جاءه بحبل فقال له: أيها الملك قد فرغت أيام الضيافة قم فاحتطب، فكان يأتي بالحطب على رأسه ويدخل به السوق...فيبيع ويأخذ قوته ويتصدق بالباقي..فكان الشيخ يقول..إلتمسوا الدعاء من يحي بن يغان فإنه ملك فزهد ولو ابتليت بما ابتلي به من الملك ربما لم أزهد"(2).

أما زوجه **مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن البجائي** وبنو عبدون أسرة كريمة، ومريم كانت امرأة صالحة، سلكت معه طريق الله قال عنها:" حدثتني المرأة الصالحة مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن البجائي قالت: رأيت في منامي...فقال لي بخمسة وهي: التوكل، واليقين،

(1) ابن عربي محي الدين: روح القدس في محاسبة النفس، ت: محمود محمود الغراب، مطبعة نضر، سوريا، ط: 2، 1414ه/ 1994م، ص: 96.
(2) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، ت: أحمد شمس الدين، ج: 3، ص، ص: 28، 29

والصبر، والعزيمة، والصدق، فعرضت رؤياها عليّ فقلت لها: هذا مذهب القوم..."[1].

انتقلت أسرة ابن عربي من مرسيه إلى أشبيلية في سنة ثمان وستين وخمسمائة، وأقاموا بها إلى ثمان وتسعين، وكان عمره يتجاوز الثماني سنوات[2]، حتى دفعه والده إلى **أبي بكر بن خلف اللخمي**، فقرأ عليه القرآن بالسبع وما أن بلغ العاشرة حتى أتقن القراءات، ثم لقن الحديث والفقه، في سن مبكرة فأجازه علماء بلاده ثم علماء عصره[3]، وذاع صيته في البلاد حتى بلغ ذلك الفيلسوف **أبو الوليد بن رشد** فطلب لقاءه كما قال ابن عربي:" ولقد دخلت يوما بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به عليّ في خلوتي فكان يظهر التعجب مما سمع، فبعثني والدي إليه في حاجة قصدا منه حتى يجتمع بي فإنّه كان من أصدقائه وأنا صبيّ ..فعندما دخلت عليه قام من مكانه إليّ محبة وإعظاما فعانقني وقال لي: نعم، قلت له: نعم، فزاد فرحه بي لفهمي عنه...فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلا وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة، وقال: هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أربابا، فالحمد الله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغالق أبوابها..."[4]، إلى آخر القصة التي جرت بينه وبين إبن عربي عندما زاره في بيت والده والحوار الذي وقع بينهما، فقد بيّن انبهاره الكلي به كما جاء على لسان ابن عربي.

أما أولاده فقد خلف ولدين أحدهما **سعد الدين محمد** وقد ولد في ملطية سنة 618 هـ وسمع الحديث ودرس وقال الشعر الجيد وكان صوفيا وله ديوان، توفي في دمشق سنة 656 هـ التي دخل فيها هولاكو ملك التتار بغداد وقتل الخليفة المستعصم، ودفن بجوار والده بسفح قاسيون.

وثانيهما **عماد الدين** أبو **عبد الله محمد** وتوفي بمدرسة الصالحية سنة 667 ودفن بجوار والده وأخيه بسفح قاسيون أيضا، وكانت لابن عربي بنت اسمها **زينت**[5].

كراماته:

---

(1) المصدر نفسه، ت: أحمد شمس الدين، ج: 1، ص: 420

(2) البغدادي أبو الحسن: الدر الثمين في مناقب الشيخ محي الدين، ص: 25

(3) محمد فاروق البدري: فقه الشيخ محي الدين، ص: 23.

(4) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، ج1، ص235.

(5) ابن عربي محي الدين: ديوان، شرح أحمد حسن لسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ص6/ ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، مج: 4، ص: 561

قيل أنها لاتعد ولا تحصى، ذكر النبهاني(1) في ذلك أنه كان يكثر الجلوس في راوية الغزالي بجامع دمشق طلبا للتبرك بآثاره والذي يعد حجة الإسلام، فغاب المدرس يوما وابن عربي حاضر، فطلب الطلاب من ابن عربي أن يدرسهم كتاب الغزالي الوسيط، مع العلم أنه مالكي المذهب، فقرأ لهم ما تيسر وشرحه طويلا حيث قالوا لم نسمع بمثله.

ومما يروى عنه أنه عندما ألف كتاب الفتوحات بمكة سافر إلى العراق، فسأله أهلها عن الكتاب فقال هو بمكة فقالوا: لابد لنا منه، فأملاه عليهم من حفظه، ثم حضرت النسخة فلم يكن بينهما فرق.

ومما يرويه أيضا ظهور الخضر له أكثر من مرة، مرّة بإشبيلية ومرّة بتونس، وغيرها من المناطق وهذا على حسب ما يرويه عن نفسه(2) .

يقول ابن عربي:" اعلم..أنّ هذا الوتد هو الخضر...وقد رأينا من رآه واتفق لنا في شأنه أمر عجيب.."، وقد حكاية وقعت بينه وبين شيخه، إذ اختلف معه في مسألة، وفي طريق العودة لقيّ رجلا ناقشه في تلك المسألة التي لم يكن حاضرا فيها فقال ابن عربي:" فكنت في الطريق فلقيني شخص لا أعرفه..وقال لي: يا محمد صدق الشيخ...قال نعم هو الخضر"(3)

ويروي لقاءه بالخضر أيضا بمرسى تونس، عندما كان بمركب بالبحر، جاءه الخضر يقول في ذلك: " فلما جئت المدينة لقيت رجلا صالحا فقال لي:كيف كانت ليلتك البارحة في المركب مع الخضر"(4) كانت هذه بعض رواياته عن لقاءه الخضر، وكتابه الفتوحات مليء بسيرته الذاتية التي تروي أقاصيص عن كراماته.

رابعا: وفاته:

الوفاة: توفي ابن عربي بدمشق ليلة الجمعة في 22 من شهر ربيع الثاني عام 638 هـ بدار القاضي **محي الدين بن الزكي** وكان يحيط به أهله وأتباعه من الصوفية(5)، وغسله **الجمال بن عبد الخالق** و **محي الدين** ، وكان **عماد الدين بن النحاس** يصب الماء عليه (6).

---

(1) النبهاني: جامع كرامات الأولياء، ص: 200.

(2) فاروق عبد المعطي: محي الدين ابن عربي حياته، مذهبه، زهده، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1413ه/ 1993م، ص: 51.

(3) للتفصيل أكثر في القصة ينظر: ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، ت: أحمد شمس الدين، ج: 1، ص: 282.

(4) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، ت: أحمد شمس الدين، ج: 1، ص: 283.

(5) البغدادي أبو الحسن: الدر الثمين في مناقب الشيخ محي الدين، ص: 28.

(6) الكتبي محمد بن شاكر: فوات الوفيات والذيل عليها، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط: 1973م، مج: 3، ص: 436.

-وكان لجنازته يوم مشهود، و وقت مسعود _ كما قيل _ فقد شيعه صاحب دمشق راجلا مع جمهور الأمراء، والوزراء، والعلماء، والفقراء، ولم يبق بدمشق أحد إلاّ وشيعه، وأقيمت التعزية ثلاثة أيام، ودفن بجبانة **محي الدين ابن الزكي** بصالحية دمشق بسفح جبل قاسيون(1).

وقد بنى على قبره **السلطان سليم الأول** مسجدا في 24 محرم 924هـ، وحضر الاحتفال بإقامة الصلاة أول مرة فيه، وكان ذلك بتاريخ 20 رمضان سنة 923ه(2).

وقد جاء في كتاب جامع كرمات الأولياء، أنّ **السلطان سليم** هو الذي أظهره ولم يكن ظاهرا، وقد قيل:" إذا دخل السين في الشين ظهر قبر محي الدين" وهذا ما حدث بدخول **السلطان سليم** إلى الشام(3).

وهذه بعض الصور لقبر ابن عربي والجامع الموجود به بدمشق



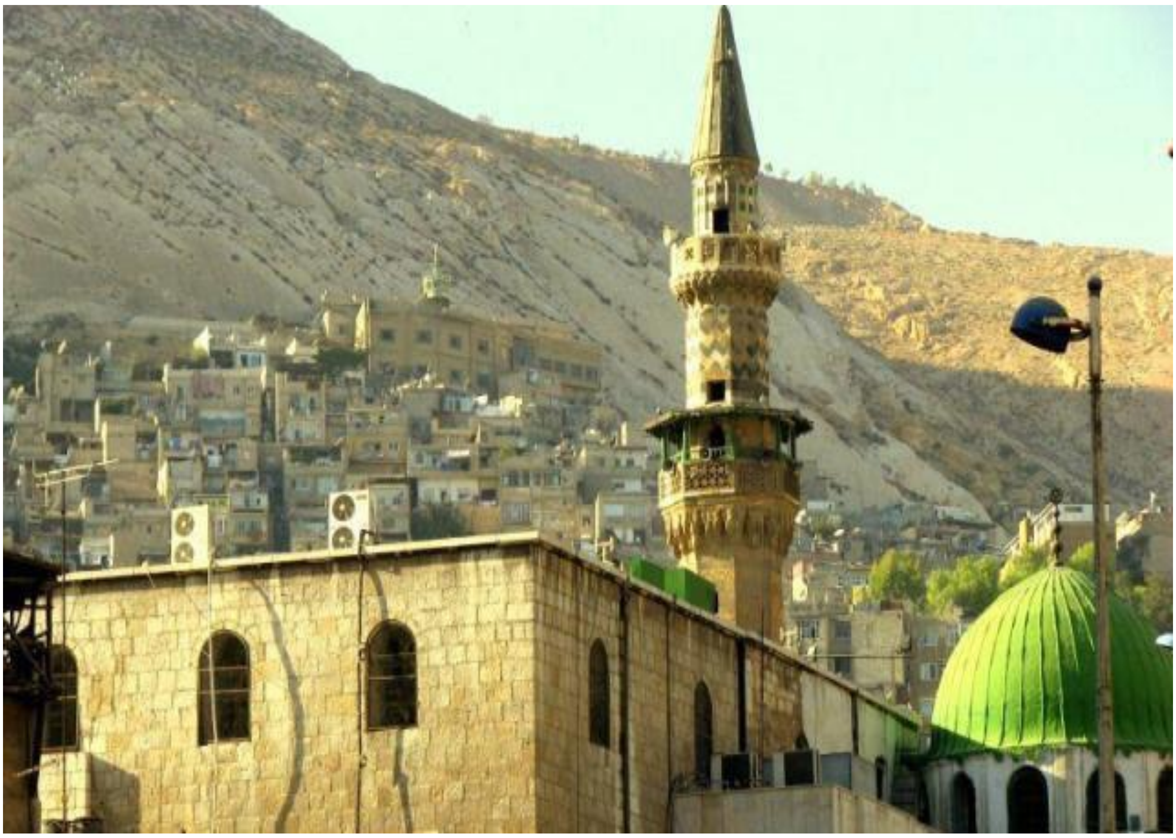
(1) البغدادي أبو الحسن: المصدر السابق، ص: 28

(2) محمد فريد بك المحامي: تاريخ الدولة العلية العثمانية، ت: إحسان حقي، دار النفائس، بيروت، ط: 1، 1401ه/ 1981م ص: 196.

(3) النبهاني يوسف بن إسماعيل: جامع كرامات الأولياء، ج: 1، ص: 202.

مسجد الخنكار "مرقد ابن عربي محي الدين"





جامع محي الدين بن عربي

"عصره، وحياته"



ناعورة محي الدين بن عربي

وصف مرقد ابن عربي:

قبر ابن عربي يقع بجامع محي الدين بن عربي ويعرف أيضا بجامع الخنكار أو جامع السليمي: وهو جامع يقع في مدينة دمشق عاصمة الجمهورية العربية السورية، في منطقة الصالحية - في حي الشيخ محي الدين، على ضفاف نهر يزيد، في منطقة تعرف باسم أبوجرش،كان الجامع في الأصل بناء صغيرا فيه منبر ومحراب وضريح محي الدين، وسمي السليمي نسبة للسلطان سليم الذي أمر بترميمه، وسمي الخنكار نسبة للسلطان.

كان للجامع باب حجري كتب عليه: (الحمد لله أمر بإنشاء هذا الجامع الشريف الإمام الأعظم ملك العرب والعجم خادم الحرمين الشريفين السلطان سليم بن السلطان بايزيد بإشارة محمد بدرخان خلد الله ملكه وسلطانه، كان ابتداء عمارته في التاسع من شوال سنة ثلاث وعشرين وتسعمائة والفراغ منه في الرابع والعشرين من محرم سنة أربع وعشرين وتسعمائة) هذا التاريخ الذي اعاد بنائه السلطان سليم.

يتألف المسجد الجامع من صحن كبير منسق على الطراز العثماني ومرصوف بالرخام الملون والحجر الأبيض والأصفر وفيه بركة صغيرة على الطراز الدمشقي ، فيه رواق كبير مرفوع على أربع قناطر في الجهة الجنوبية من الصحن، أما في الجهة الجنوبية فيقع الحرم المسجدي الذي يقوم على خمس قناطر وأربع أعمدة جيء بهم من عمارة نائب الشام جان بلاط وفوق القناطر

الأربع تتوضع قناطر خمسة أصغر حجمًا، والجامع محرابه خشبي وقبته مكسوة بالقيشاني وله مئذنة، وتزين جدران الجامع الكثير من اللوحات البلاطية منها ما هو ذو طراز دمشقي عثماني ومنها ما هو ذو طراز دمشقي مملوكي.
وتم تزويد الجامع قديماً بناعورة { سواقي مائية } ذات بكرات، ما زالت قائمة حتى اليوم سميت **بناعورة الشيخ محي الدين** كانت مهمتها رفع مياه نهر يزيد وهي من الابتكارات والاثار الإسلامية الهامة ، كما ويوجد بجانب الجامع **تكية سليمانية** كانت تزود الفقراء بالطعام والشراب.

أما ضريح محي الدين فيقع في داخل غرفة مقببة (أي لها قبة) موجودة في الزاوية الجنوبية الشرقية للجامع ينزل إليها بسلم حجري حيث يتوضع الضريح المحاط بشبكة فضية في وسط الغرفة المزخرفة المقببة، وإلى جانبه قبر ولديه سعد الدين وعماد الدين وإلى اليمين قليلًا قبر محمود سري باشا صهر الخديوي إسماعيل حاكم مصر وقبر الأمير عبد القادر الجزائري والذي نقلت رفاته فيما بعد إلى الجزائر وأيضا قبر الشيخ محمد أمين خربطلي ناظر الجامع الأسبق [1].

(1): يوم: 2018/02/09/ الساعة: 14:56/ www.esyria.sy

المبحث الثالث: حياة ابن عربي العلمية

أولا: شيوخه

كتب ابن عربي رسالة سماها "**روح القدس في مناصحة النفس**"[(1)] ،خصها بذكر الشيوخ الذين أخذ عنهم، عدد التراجم في هذه الرسالة يفوق الأربعين ترجمة كما أفرد كتابا يذكر فيه الشيوخ ويترجم لهم "**الدرة الفاخرة في ذكر من انتفعت به في طريق الآخرة**"، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر، كما ذكروا في رسالة روح القدس كالتالي:

- **أبو جعفر أحمد العربي**: قال عنه ابن عربي:" وهو أول من لقيته في طريق الله...فدخلت عليه..فقال لي: عزمت على طريق الله تعالى..."[(2)] لقيه بإشبيلية، كما ذكر أوصافه فقال:" كان بدويا أميا لا يكتب ولا يحسب، وكان إذا تكلم في علم التوحيد فحسبك أن تسمع، وكان يقيد الخواطر بهمته ويصدع الوجود بكلمته لا تجده أبدا إلا ذاكرا على طهارة مستقبل القبلة أكثر دهره صائما.."

- **أبو يعقوب يوسف بن يخلف الكومي العبسي:** قال ابن عربي فيه:" سكن ديار مصر مدة، وتأهل بمدينة إسكندرية..عرضت عليه ولاية فاس فأبى، له في الطريق قدم راسخة..كان كثير الأوراد يخفي صدقته، يكرم الفقير، ويذل الغني...دخلت تحت أمره فربّى وأدّب فنعم المؤدب والمربي.. [(3)].

- **صالح العدوي:** قال فيه:" كان بالله عارفا ومع الله في كل حالة واقفا تاليا لكتاب الله العزيز آناء الليل وأطراف النهار، لم يتخذ مسكنا قط ولا تداوى قط، كان يعمل علة مقام السبعين ألفا الذين يدخلون الجنة بغير حساب[(4)]، كان لا يكلم أحدا يجالسه، ولا يدخر شيئا لغد البتة، ولا يقبل ما لا يحتاج إليه لنفسه ولا لغيره ..." [(5)].

-**أبو عبد الله محمد بن قسوم:** قال فيه:" جمع بين العلم والعمل، وكان مالكي المذهب قائلا بشرف العلم ومرتبته...كان معتدل العبادة..كان كل ليلة يحاسب

---

(1) الرسالة مطبوعة، طبعة حجرية بمصر سنة 1281هـ وهي في 104 صفحة (**ينظر**: الكتاني نور الهدى: الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1429هـ-2008م، ص252).

(2) ابن عربي: شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس، ص: 66 .

(3) المصدر نفسه، ص: 72

(4) **السبعون ألف**: هم كما جاء في حديث رسول الله:" لا يكتوون ولا يسترقون ولا يتطيرون وعلى ربهم يتوكلون"

(5) المصدر نفسه، ص: 80

نفسه، فإذا وجد خيرا يحمد ﷲ وإذا وجد غير ذلك يقابله بما يجب من الإستغفار والتوبة.." (1).
-أبو عمران موسى بن عمران المارتلي: وصفه ابن عربي بقوله:" كان قد أخذ نفسه بالشدائد، لزم بيته منذ ستين سنة لا يخرج...لا يقبل من أحد شيئا، ولا يطلب حاجة لنفسه ولا لغيره..مقبوض في عموم أحواله.." (2).
-الشقيقان أبو عبد ﷲ محمد الخياط وأبو العباس أحمد: قال فيهما:" صاحبتهما زمانا..أما أبو عبد ﷲ..كان بارا بوالدته لزم خدمتها حتى ماتت، غلب عليه الخوف، كان إذا صلى يسمع لقلبه دوي على بعد، سريع الدمعة...أما أخوه أبو العباس جمع الفضائل واجتنب الرذائل، عرف الحق فلزمه وكشف له عن السر فكتمه، قوي المجاهدة ..." (3).
-أبو عبد ﷲمحمد بن جمهور: قال عنه:" كان مجتهدا في العبادة، وكان يقرئ القرآن والعربية، لم يقرأ شعرا قط، كان من الراكعين الساجدين حتى قبضه ﷲ تعالى إليه..." (4).
-أبو علي حسن الشكاز: ذكره ابن عربي بقوله:" كان كثير الدمعة لا تزال عينه تهطل أبدا...رأيت له بركات كثيرة انتفعت بصحبته، وكان شجاعا يعيش من عمل يده.." (5).
-أبو محمد عبد ﷲ ابن الأستاذ المورروري: تكلم عليه ابن عربي كثيرا، ومما قاله فيه:" له همة فعالة وصدق عجيب..." (6).
-أبو محمد عبد ﷲ القطان: قال فيه ابن عربي:" المفتوح عليه في القرآن، كان يصدع بالأمر، لا تأخده في ﷲ لومة لائم..له صولة يرمي من شاء بالحق ولا يبالي..لا يتكلم إلاّ بالقرآن ولا يرى غيره.." (7).
-ابن جعدون الحناوي: ذكره ابن عربي بقوله:" كان واحدا من الأربعة الأوتاد(8) الذين يمسك ﷲ العالم بهم...كان إذا غاب لم يفتقد وإذا حضر لم يستشر وإذا جاء لا يوسع له وإذا تكلم بين القوم ضرب وسخف..." (9).

(1) ابن عربي: شرح رسالة روح القدس في مناصحة النفس، ص: 85
(2) المصدر نفسه، ص: 87
(3) المصدر نفسه، ص: 92
(4) المصدر نفسه، ص: 94
(5) المصدر نفسه، ص: 95
(6) المصدر نفسه، ص: 98
(7) المصدر نفسه، ص: 104
(8) **الأوتاد الأربعة**: هم الذين يحفظ الله به الجهات الأربع (الشرق والغرب والشمال والجنوب) لا يزيدون ولا ينقصون موجودون في كل زمان، وهم المعبر عليهم في القرآن بالجبال لقوله تعالى:" و الجبال أوتادا.."، كما له روحانية إلهية
(9) ابن عربي: شرح رسالة روح القدس في مناصحة النفس، ص: 107

-**أبو عبد ﷲ محمد بن أشرف الرندي:** قال فيه:"من الأبدال[1]، شيخ الجبال والسواحل..كان قوي الفراسة كثير البكاء طويل القيام دائم الصمت..شديد الوجد غزير الدمعة صاحبته وعاشرته زمانا..كان رحمة للعالم.." [2].

-**موسى أبو عمران السدراني:** قال فيه:"كان من الأبدال، كان مجهولا له عجائب وغرائب..شأنه عجيب وحديثه طويل"[3].

-**أبو محمد مخلوف القبائلي:** ذكره بقوله:" إذا رأيته رأيت منظرا عظيما...كان ذاكرا على الدوام..كان يعم بدعائه أهل السموات والأهل الأرض... [4].

-**صالح الخراز:** قال فيه:" من أهل الجد والإجتهاد والورع في العبادة..لازم العزلة كان طويل الصمت.. [5].

-**عبد ﷲ الخياط:** قال عنه:" قال له:" الجد الجد فطوبى لمن عرف ما خلق له.."

-**أبو العباس أحمد بن همام:** قال فيه ابن عربي :"ألهمه ﷲ رشد نفسه وأقبل على العبادة ولم يبلغ الحلم..." [6].

-**أبو أحمد السلاوي**: قال فيه:" كان قوي الحال..كثير الإجتهاد والعبادة.." [7].

-**أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن طريف العبسي:** قال فيه:" كان سمح الخلق لين الجانب لا تأخذه في ﷲ لومة لائم من أهل الجد والإجتهاد..." [8].

-**أبو زكريا يحي بن حسن الحسني**: من مدينة بجاية، قال فيه:" من العلماء العاملين السادة، صاحب زهد وورع ونصيحة له أخبار عجيبة في تقشفه وأكله..." [9].

كان هذا بعض لنماذج مشايخ ابن عربي كما أوردهم في رسالة روح القدس رغم أن القائمة طويلة لا يمكن حصرها كليا.

أما كتاب الفتوحات والذي يعتبر ترجمة لابن عربي قد تجزأت بين ثنايا الفصول، ذُكرت أسماء مجموعة من المشايخ كانوا من الذين لازمهم ابن عربي وصحبهم وأخذ منهم العلم، نذكر منهم:

(1) **الأبدال**: وهم سبعة يحفظ الله بهم الأقاليم السبعة، سيأتي تفصيل هذا المصطلح في المباحث الموالية
(2) ابن عربي: شرح رسالة روح القدس في مناصحة النفس، ص: 109
(3) المصدر نفسه، ص: 113
(4) المصدر نفسه، ص: 115
(5) المصدر نفسه، ص: 116
(6) المصدر نفسه، ص: 118
(7) المصدر نفسه، ص: 119
(8) ابن عربي: شرح رسالة روح القدس في مناصحة النفس، ص: 120
(9) المصدر نفسه، ص: 126

-أبو يحي الصنهاجي الضرير: اعتبره ابن عربي من الأقطاب المدبرين أصحاب الركاب من الطبقة الثانية، ولقد صاحبه محي الدين إلى أن مات، قال عنه:" عاشرته فرأيته مجتهدا في العبادة، وله قدم راسخة في الرياضات والإشارات كبير الشأن، ما رأيته قط يقعد ألاّ على كرسي صغير.." (1).

-أبو عبد ﷲ محمد الشرفي: قال فيه:" كان يلازم الصلوات الخمس بجامع العديس بإشبيلية، تورمت قدماه من طول القيام، كان إذا وقف في الصلاة تنحدر دموعه على بياض لحيته..سكن موضعا نحو أربعين سنة ما أوقد فيه سراجا ولا نارا، بالغ في العبادة جهده.." (2)

-صالح البربري: قال ابن عربي:" فأما صالح فساح أربعين سنة ولزم بإشبيلية مسجد الرطند إلى أربعين سنة على التجريد بالحالة التي كان عليها في سياحته.." (3)

-أبو الحجاج يوسف الشبربلي: قال فيه:" كان يعيش من عمل يده، دخل الطريق قبل الحلم ولم يزل عليها حتى مات..."، وقال:" كان ممن يمشي على الماء وتعاشره الأرواح..معاشرة مودة وامتزاج ومحبة منهم.." (4).

شيوخه من النساء:

-شمس أم الفقراء: قال:" اختلف إليها مرارا..كبيرة الشأن في المعاملات والمكاشفات، قوية القلب، لها همة شريفة...لها بركات كثيرة ...الغالب عليها الخوف والرضى، وتحصيل هذين المقامين في وقت واحد عندنا عجيب يكاد لا يتصور"(5).

-فاطمة بنت ابن المثنى: قال:" كانت سورتها من القرآن الفاتحة.." (6).

أما تصنيف الشيوخ على حسب العلوم، فقد جاء ذكرها في كتاب جامع كرامات الأولياء(7) على لسان ابن عربي كالتالي:

---

(1) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، دار الفكر، هذه طبعة حجرية، قيل هي النسخة الأولى مصورة بالورق والتي كان يمتلكها الأمير عبد القادر، لا تحوي تحقيق، ولا سنة الطبع، مج: 1، ص: 206/ ابن عربي شرح رسالة روح القدس في مناصحة النفس، ص: 83

(2) ابن عربي: شرح رسالة روح القدس في مناصحة النفس، ص: 82/ ابن عربي: الفتوحات المكية، د/ت، مج: 1، ص: 206

(3) ابن عربي: الفتوحات المكية، د/ت، مج: 1، ص: 206

(4) ابن عربي: شرح رسالة روح القدس في مناصحة النفس، ص: 83/ ابن عربي: الفتوحات المكية، د/ت، مج: 1، ص: 206

(5) ابن عربي: شرح رسالة روح القدس في مناصحة النفس، ص: 131

(6) المصدر نفسه، ص: 132/ سبق ذكرها في الحديث عن أسرته

(7) النبهاني: جامع كرامات الأولياء، ص: 202/ كما جاء إحصاء لمجموعة من الشيوخ عند: عبد الملك المراكشي: الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ت: إحسان عباس، محمد بن شريفة، بشار عواد معروف، دار الغرب، تونس، ط: 1، 2012م، مج: 4، ص: 554

قال: من شيوخنا في القراءة: أبو الحسن شريح بن محمد بن محمد بن شريح الرعيني، القاضي أبو محمد عبد ﷲ البازلي، القاضي أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي حمزة.

ومن شيوخنا في الحديث: أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد ﷲ الإشبيلي، عبد الصمد بن محمد بن أبي الفضل بن الحرستاني، سمعت عليه صحيح مسلم.

ومن شيوخنا: محمد أبو الوليد بن أحمد بن محمد بن سبيل، ناولني كتاب نهاية المجتهد وكفاية المعتضد **والأحكام الشرعية**

ومن شيوخنا: محمد بن محمد بن محمد البكري، سمعت علية **رسالة القشيري.**

كانت هذه بعض الأمثلة عن الشيوخ رغم أنّ القائمة طويلة مبثوثة في مؤلفات ابن عربي ومؤلفات من كتبوا عنه.

ثانيا: تلاميذه

إنّ تلاميذ ابن عربي كثر وأتباعه لا يحصى عددهم؛ نذكر منهم(1):

- أحمد بن أبي بكر بن سلميان بن علي الدمشقي جمال الدين المعروف بابن الحموي سمع جميع كتاب الفتوحات المكية على ابن عربي.
- أحمد بن إبراهيم بن عمر بن الفرج بن سابور بن علي بن غنيمة الواسطي الشيخ عز الدين أبو العباس المعروف بالفاروقي الشافعي خطيب دمشق لبس خرقة التصوف من محي الدين بن عربي.
- أحمد بن الخليل بن سعادة بن جعفر بن عيسى البرمكي قاضي القضاة شمس الدين أبو العباس الخويي(2).
- إسماعيل بن سودكين بن عبد ﷲ النوري أبو الطاهر، نشأ بالديار المصرية على الصلاح واشتغل بالعلم وسماع الحديث وكلام الصوفية.
- أبو علي الغدير المقرئ البجائي من بجاية بلاد المغرب تصدر بجامع حلب لإقراء الناس، قرأ على ابن عربي بحلب ختمه جمع فيها للقراء السبعة.
- خالص بن أحمد بن خالص بن عبد ﷲ بن خالص أبو القاسم بن أبي العباس الغافقي الإشبيلي، قدم حلب وصحب محي الدين بن عربي وتوجه صحبته إلى بلاد الروم وكان شاعرا مجيدا.
- عبد الصمد بن عبد الوهاب بن أبي الحسن محمد بن هبة ﷲ بن عبد ﷲ بن الحسن أبو اليمن بن عساكر الدمشقي، أخذ عن محي الدين ابن عربي.

---

(1) البدري محمد فاروق صالح: فقه الشيخ محي الدين بن عربي في العبادات، ص: 32
(2) البغدادي أبو الحسن: الدر الثمين في مناقب الشيخ محي الدين، ص: 41

- أبـو عبد ﷲ زكريا بن محمود القاضي الآنسي القزويني، كان مؤرخا جغرافيا قاضيا اجتمع بمحي الدين بن عربي وأخذ عنه.
- عبد العزيز بن أبي فارس بن الغني بن أبي الأفراح سرور بن أبي الرجاء سلامة بن أبي اليمن بركات بن أبي الحمد داود بن أحمد زكريا الحسين، أخذ عن ابن عربي بالإسكندرية (1).
- صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي، كان عارفا، يسلك طريق شيخه الحاتمي في جميع أحواله، من أجل تلاميذ بن عربي(2).
- بهاء الدين غازي بن الملك أبو بكر بن أيوب، أجازه ابن عربي إجازة عامة بجميع مؤلفاته، ذكره ابن عربي من تلاميذه من خلال إجازته له برواية مؤلفاته (3).
- محمد بن سعيد الدبيشي، مؤرخ المقرئ وهو أبو عبد ﷲ الواسطي الشافعي، أخذ عن ابن عربي شيئا من مصنفاته في بغداد (4).
- أبو عبد ﷲ محمد بن محمود، الحافظ محب الدين بن النجار، احد كبار علماء الحديث وصاحب تاريخ بغداد، اجتمع بابن عربي في دمشق، وأخذ عنه شيئا من مصنفاته، وذكر انه وجده راسخا في الحقائق(5).
- أبو عبد ﷲ محمد بن عبد الواحد المقدسي، هو الذي كتب إلى ابن النجار بخبره بوفاة ابن عربي، كان من خواص أصحابه والملازمين لمجلسه ـ(6).
- أبو يحي زكريا بن محمد بن محمود الأنسي القزويني، قال:" الشيخ الإمام الفاضل المكمل سلطان العارفين محي الحق .." (7).

ثالثا: آثاره العلمية

لمحي الدين بن عربي من المؤلفات ما لا يحصى، ولو قيس بغيره من كبار مؤلفي الإسلام لكان من الأوائل من ناحية الكم والكيف على السواء، أما من ناحية الكم، فقد ألف نحو مائتين وتسعة وثمانين كتابا ورسالة على حد قوله في إجازته للملك المظفر، قال:" وأجزت السلطان الملك المظفر بهاء الدين غازي ابن الملك العادل...أبي بكر بن أيوب وأولاده، ولمن أدرك حياتي الرواية عني في جميع ما أرويه عن أشياخي، من قراءة وسماع ومناولة وكتاب وإجازة، وجميع

(1) البدري محمد فاروق صالح: فقه الشيخ محي الدين بن عربي، ص: 34
(2) البغدادي أبو الحسن: المصدر السابق، ص: 26
(3) البدري محمد فاروق صالح: المصدر السابق، ص: 34
(4) البغدادي أبو الحسن: الدر الثمين في مناقب الشيخ محي الدين، ص: 43
(5) المصدر نفسه، ص: 43
(6) المصدر نفسه، ص: 43
(7) المصدر نفسه، ص: 44

ما ألفته وصنفته من ضروب العلم وما لنا من نثر ونظم على الشرط المعتبر بين أهل هذا الشأن.."[1]. وبعد أن أنهى حديثه عن الشيوخ انتقل للكلام على مؤلفاته، فقال:" وها أنا أذكر من تآليفي ما تيسر فإنها كثيرة وأصغرها جرما كراسة واحدة، وأكبرها ما يزيد على مائة مجلدا وما بينها..."[2]، أو أربعمائة، أو كما ذُكر له نحوا من مائة خمسين مؤلفا لا تزال باقية بين مخطوط ومطبوع[3].

أما من ناحية الكيف فلا شك أنّه كان من أغرز كتاب المسلمين علما وأوسعهم أفقا، على الرغم من تضارب الآراء حول هذا المفكر، وهذه العبقرية في نظر الآخر، ولا جدال في أن مؤلفاته تربوا المائتين على أقل تقدير، وكما يقول الشعراني: صاحب العلم الجامع المحيط الذي لا يدنو منه سواه، ولا يقف بجواره غيره[4].

وكتب ابن عربي من واد واحد هو وادي التصوف الذي لزمه طول حياته، فلم يختص في الفلسفة والطب والرياضة والتصوف كما فعل غيره من العلماء، ولم يشغل فكره بالرد على الأقوال، وإنما كرس نفسه للكتابة في التصوف، مبتدئا بالكتب ذات الموضوعات الخاصة أمثال "**التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**" الذي وضعه في المملكة الإنسانية والمقابلة بين الإنسان والعالم قال:" كنا قد ألفنا كتابا روحانيا سميناه..تكلمنا فيه على أنّ الإنسان عالم صغير مسلوخ من العالم الكبير..."[5]؛ وكتاب "**مواقع النجوم ومطالع أهلَّة الأسرار والعلوم**" الذي خصه لقواعد أهل الطريق إذ يقول:" فإني وضعت هذه الرسالة...لكل مسترشد فهيم ومتبحر عليم..فالنجوم منها للطالب الفهيم.."[6]؛ و"**رسالة الخلوة**" التي جعلها لنصح المريد وما يجب عليه في خلوته، و"**عنقاء المغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب**" وهو كتاب ختم الولاية قال: " فجعلت هذا الكتاب لمعرفة هذين المقامين..." ويقصد بهما مقام الإمام المهدي، ومقام ختم الأولياء وطابع الأصفياء[7].

ثم عقب بالكتب المطولة الشاملة لنواحي التصوف النظرية والعملية كـ"**كتاب الفتوحات المكية**" الذي ألفه بين سنة 598هـ 636 ه قال:" كان

---

(1) النبهاني: جامع كرامات الأولياء، ص: 202.
(2) المصدر نفسه، ص: 207.
(3) أبو العلا عفيفي، فصوص الحكم للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي والتعليقات عليه، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1400هـ1980م، ج1، ص5.
(4) محمد فاروق صالح البدري، فقه الشيخ محي الدين، ص44.
(5) ابن عربي محي الدين: كتاب ختم الولاية، ت: قاسم محمد عباس، دار المدى، دمشق، ط: 1، 2004م، ص: 31 .
(6) ابن عربي محي الدين: مواقع النجوم ومطالع أهلّة الأسرار والعلوم، ت: سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1428ه/ 2007م، ص: 36.
(7) ابن عربي محي الدين: كتاب ختم الولاية، ت: قاسم محمد عباس، ص، ص: 31 / 32.

الفراغ.يوم الأربعاء الرابع والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ست وثلاثين وستمائة.."[1]، فقد جمع في هذا الكتاب أشتاتا من المعارف منتهيا بالتصوف، كما يعتبر دراسة كاملة لمناهج الصوفية وتعاليمها في خمسمائة وستين فصلا، تقع في أربعة أجزاء، وكل جزء يحوي مجموعة من الأبواب، وينقسم كتاب الفتوحات إلى الأقسام التالية: المعارف، المعاملات، الأحوال، المنازل، المنازلات، المقامات، وأجزائه تتغير على حسب الطبعات والتحقيق، فقد تتجاوز لأربعة عشر جزء.

منتقلا لكتاب "**فصوص الحكم**" الذي يمثل خلاصة مذهبه، ويعرض فيه مذهبه في وحدة الوجود[2]، إضافة إلى مختارات من شعره الصوفي، وكتاب "**العرفان**"، وكتاب "**مشكاة الأنوار فيما يروى عن الله تعالى من الأخبار**".

ولابن عربي مجموعة من الدواوين الشعرية، منها: "**ديوانه الأكبر**" و"**ديوان الأشواق**" و"**ديوان المرتجلات**" و"**ترجمان الأشواق**".

يقول عبد الله كنون في كتابه "أدب الفقهاء" الشيخ محي الدين ابن عربي له ديوان سماه "ترجمان الأشواق" فيه كل معنى بديع من شعر الغزل والنسب والحب الألهي[3].

ويقول أحد المستشرقين عن ديوان ابن عربي "ترجمان الأشواق": هو في ظاهره أشعار غزلية قالها في فتاة كان يعشقها، أما معانيه العميقة فهي صوفية، المقصود بها الله والملك الأعلى وحلاوة الفناء في الخالق[4].

وفي سنة 610هـ شرح ابن عربي ديوانه "ترجمان الأشواق" في كتاب "**ذخائر الأعلاق**" وكان ذلك بمكة، الهدف منه القضاء على الشبه التي خيطت بهذا الكتاب إذ قال :" فقلدنا من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد..وعبارات الغزل اللائق...ولكن نظمنا فيها بعض خاطر الاشتياق من تلك الذخائر والاعلاق...فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أُكني..على الإيماء إلى الواردات الإلهية...وكان سبب شرحي...بعض الفقهاء بمدينة حلب بنكران هذا من الأسرار الإلهية...فشرعت في شرح ذلك" [5]، من بين أشعار ابن عربي التي سلك فيها الرمز قوله:

يا مَنْ يَراني ولا أرَاه ∴ كمْ ذا أرَاه ولا يراني

---

(1) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، مج: 4، ص: 553.
(2) أبو العلا عفيفي: فصوص الحكم لابن عربي والتعليقات عليه، ص6.
(3) نور هدي الكتاني: الأدب الصوفي، ص259.
(4) نور هدى الكتاني: تاريخ الفكر الصوفي، الأدب الصوفي، ص260.
(5) ابن عربي محي الدين: كتاب ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ت: محمد سليم الأنسي مدير المطبعة الأنسية، بيروت، برخصة نظارة المعارف الجليلة، ط: 1313ه، ص: 4/ نور الهدى الكتاني: الأدب الصوفي، ص260.

"عصره، وحياته"

قال ابن عربي: "قال لي بعض إخواني لما سمع هذا البيت: كيف تقول: "إنه لا يراك وأنت تعلم أنه يراك؟ فقلت له مرتجلا:

يا مَنْ يَراني مُجْرِما ∴ وَلا أراهُ آخِــذا
كَمْ ذا أراه مُنْعِما ∴ ولا يَراني لاَئِــذا [1].

ومن شعره يبكي نفسه ويذكر ذنوبه:

ذكرت ذنبي فأبكاني وحيرني ∴ لما غدا من جوار ﷲ يطلبني

كما أن لأبي عربي موشحات كثيرة في ديوانه.

وله أحزاب وأوراد، إذ ألف حزبا اسمه: "**حزب الحاتمي**"، ويسمى حزب الوقاية لمن أراد الولاية

أما أوراده وأدعيته فهي تنقسم حسب أيام الأسبوع، فلكل يوم من أيام الأسبوع ورد معين من ليلة الأحد إلى ليلة السبت[2].

كما له صلوات قام بشرحها ابن عجيبة التطواني[3]، ويقع هذا الشرح في كراسة واحدة وأوله "**اللهم صلى على الذات المُطَلْسَم**"[4]، وتحوي شعرا صوفيا، كما بين فيها الشارح معنى "**المطلسم**" واسترسل في الحديث عنه وما يمكن أن يندرج تحته، ولماذا سماه بهذا الإسم.

ومن بين مؤلفاته أيضا:

"مفاتيح الغيب"، "التعريفات"، "الإسرا إلى المقام الأسرى"، "التوقيعات"، "أيام الشان"، "مشاهد الأسرار القدسية"، "إنشاء الدوائر" "الحق"، "القطب والنقباء"، "كنه ما لابّد للمريد منه"، "الوعاء المختوم"، "مراتب العلم الموهوب"، "العظمة"، "الإمام المبين"، "أسرار الخلوة"، "شجرة الكون"، "شرح الألفاظ التي اصطلحت عليها الصوفية"، "شرح أسماء ﷲ الحسن" .

(1) المقري: نفح الطيب، مج: 2، ص: 168.
(2) طبع لابن عربي كتاب تحت عنوان "أوراد الليالي السبعة والأيام السبعة على الترتيب" سنة 1979، (**ينظر:** فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية، الأدب الصوفي نور الهدى الكتاني، ص261).
(3) **أحمد بن عجيبة التطواني**: من أهل التصوف، عارف بعلوم الشريعة والطريقة والحقيقة، عالم مغربي، له العديد من المؤلفات تفوق الثلاثين مؤلف، منها: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، له العديد من الإجازات، توفي: 1225ه (**ينظر**: ترجمة المؤلف في كتاب شرح صلاة القطب، للمحقق: العمراني الخالدي عبد السلام، ص، ص: 6/5)
(4) أحمد بنعجيبة: كتاب شرح صلاة القطب بن مشيش، سلسلات نورانية فريدة، شرح صلاة القطب بن مشيش، شرح صلاة ابن العربي الحاتمي، سلك الدرر في ذكر القضاء والقدر، ت: العمراني الخالدي عبد السلام، دار الرشاد الحديثة، المغرب، ص: 41

كان هذا اختصار مؤلفات ابن عربي التي لا تحصى، والتي بلغت شأوا عظيما عند من آمنوا بفكره، كما بلغت مكانة عند المعرضين له، فبمجرد الإطلاع والنظر والتمحيص نات اهتمام كل الأطراف على سواء.

رابعا: رحلاته

رحل من إشبيلية إلى قرطبة سنة 580هـ ليلتقي بشيخه **أبي محمد مخلوف القبايلي**، فقد زاره هو وأبوه والتقى كذلك الشيخ **عبد ﷲ الفران** إمام قرطبة، الذي قال عنه ابن عربي:" أحفظ من أحواله عجائب"[1]، ولم يطل به المقام في قرطبة فسرعان ما عاد إلى إشبيلية عام 586هـ ثم مرشانة الزيتون يزور خطيب مسجدها **عبد المجيد بن سلمة** الذي كان صاحب ابن عربي، قال:" أخبرني أخي في ﷲ عبد المجيد بن سلمة خطيب مرشانة الزيتون من أعمال إشبيلية من بلاد الأندلس وكان من أهل الجد والإجتهاد..سنة ست وثمانين وخمسمائة.."[2].

من إشبيلية إلى إفريقيا سنة 590هـ، كان هدفه الرئيسي أن يلتقي بالشيخ الإشبيلي **أبو مدين الغوث**[3] الذي أقام مدرسة صوفية في مدينة بجاية، وقد صلى به ابن عربي[4]، ولم يطل به المقام ببجاية ففي السنة نفسها انتقل إلى تونس لينال ابن عربي مكانة كبيرة عند حاكم تونس الموحدي، وهناك عكف على قراءة كتاب "**خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين" لأبي القاسم بن قسي**[5]، وهو مختصر أوله:" الحمد ﷲ الذي أوجد بالحرفين دائرة الوجود"، شرحه ابن عربي[6]، ثم انتقاله إلى تلمسان ومن تلمسان إلى إشبيلية مارا بطريف.

وفي السنة التالية أي سنة 591هـ ارتحل إلى فاس، عرفت هذه الفترة توتر الأوضاع السياسية، وشهدت عساكر الموحدين انتصارا عظيما، على العدو بعد أن استفحل أمره على الإسلام ببلاد الأندلس يقول ابن عربي:" ولقد كنت بمدينة فاس سنة إحدى وتسعين وخمسمائة وعساكر الموحدين...فوجدت الفتح

---

(1) ابن عربي محي الدين: شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس، ص: 126

(2) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، ت: أحمد شمس الدين، ج: 1، ص: 418/ البدري فاروق صالح: فقه الشيخ محي الدين، ص27.

(3) **أبو مدين الغوث**: هو أبو مدين شعيب بن الحسين الأندلسي من ناحية اشبيلية لقب بشيخ المشايخ، ولد عام 520 هـ انتقل إلى فاس وطنجة وغيرها من مدن المغرب، ثم ارتحل إلى البقاع المقدسة، ثم بجاية وتلمسان، التقى بالشيخ عبد القادر الجيلاني، له مؤلفات كثيرة في التصوف منها: أنس الوحيد ونزهة المريد في التوحيد. (**ينظر**: الغبريني أبو العباس: الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، ت: عادل نويهض، ذخائر التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2: 1979، ص22).

(4) فاروق عبد المعطي: محي الدين ابن عربي، حياته، مذهبه، زهده، ص: 51

(5) **ابن القسي**: هو أبو القاسم أحمد بن قسي الإندلسي المتوفى سنة: 545ه، وهو شيخ الصوفية، كان من أهل الأدب والفضل متضلع في اللغة فلا يقصد إلى كلمة إلاّ لحكمة يراها، هذا ما جاء على لسان ابن عربي في وصف المؤلف، (**ينظر**: حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، ج: 1، ص: 722).

(6)حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ت: محمد شرف الدين يالتقايا، دار إحياء التراث العربي، بيروت ج:1، ص: 722.

يكون.."[1]، وكان يفضل ابن عربي القعود في المسجد الأزهر، وببستان ابن خيون، يجتمع فيه بأتباعه والمريدون[2]، ثم عاد إلى إشبيلية، قال:" ثم جزت إلى الأندلس.."[3]، وألف كتابه "**الإرشاد**"[4]. وعاد مرة أخرى إلى فاس أين ظهر له الخضر للمرة الثالثة.

وفي سنة 595هـ، مر ابن عربي بغرناطة وبقي فيها لزيارة **أبو محمد عبد الله الشكاز الباجي**، وهو من أهل باغة بغرناطة وكان من بين الشيوخ الذين يجلهم ابن عربي، إذ قال:" دخلت على شيخنا أبي محمد عبد الله الشكاز بأغرناطة..."[5].

وفي السنة نفسها عاد إلى قرطبة وفي ألمرية التي كانت مركز المدرسة في التصوف، والتقى فيها أتباع العريف، وألف بها كتابه "**مواقع النجوم**" في شهر رمضان سنة 595" يقول: "حرك خاطري..من مرسية إلى المرية..سنة خمس وتسعين وخمسمائة..في إبراز هذا الكتاب" [6].

وفي سنة 597هـ أي بعد عامين ارتحل ابن عربي إلى مراكش عاصمة الموحدين بصحبة **أبي العباس السبتي**، ومن مراكش إلى فاس حيث اجتمع **بمحمد الحصار**، وكان يفضل المكوث بمنزل الحيل أو الخبيل[7]، وارتحلا معا إلى المشرق ووصلا إلى الديار المصرية أين توفي صاحبه يقول فيه: " رأيت فيها طائرا من أحسن الطيور فسلم عليّ..محمد الحصار بمدينة فاس..فأخذته صحبتي سنة سبعة وتسعين وخمسمائة.." [8].

وفي سنة 598هـ يُعد ابن عربي الرحال إلى تونس حيث أقام بها تسعة أشهر إلاّ بضعة أيام، وكان قد زار تونس في سنة 590هـ في رحلته الأولى أي ما يقارب ثماني سنوات من رحلته الثانية والتقى بالصوفي **أبو محمد عبد العزيز** الذي لم يتسن له أن يلتقيه في الرحلة الأولى، واستضافه في بيته طوال مدة بقائه في تونس[9]، بعدها شدّ الرحال إلى مكة لأداء مناسك الحج، يقول:" ورحلت به معي إلى مكة..أبا محمد عبد العزيز" [10].

---

(1) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، ت: أحمد شمس الدين، ج: 7، ص: 323..
(2) الكتاني نور الهدى: الأدب الصوفي، ص: 253.
(3) ابن عربي محي الدين: المصدر السابق، ت: أحمد شمس الدين، ج: 7، ص: 323..
(4) محي الدين: حياته مذهبه، زهدة، ص51.
(5) ابن عربي محي الدين: المصدر السابق، ت: أحمد شمس الدين، ج: 7، ص: 14.
(6) فاروق عبد المعطي: محي الدين ابن عربي، حياته، مذهبه، زهده، ص: 51/ ابن عربي محي الدين: مواقع النجوم، ص: 38
(7) الكتاني نور هدى: الأدب الصوفي، ص255.
(8) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، ت: أحمد شمس الدين، ج: 4، ص: 98.
(9) البدري محمد فاروق صالح: فقه الشيخ محي الدين، ص: 28.
(10) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، أحمد شمس الدين، ج: 1، ص: 153

وهناك ذاع صيته وبدأ يتردد عليه أهل العلم، والتقى بشيخه **زاهر بن رضتم** إمام الحرم وبأخته المسنّة شيخة الحجاز بنت رستم إذ سمع سنن الترمذي ودرس الحديث على يدّ الشيخ **زاهر بن رستم،** وكما أذنت له بنت رستم أن يكتب أخوها نيابة عنها لابن عربي إجازة في جميع روايتها، روى ذلك ابن عربي بقوله: " لما نزلت مكة سنة ثمان وتسعين وخمسمائة الفيت بها..مثل الشيخ زاهر بن رستم بن أبي الرجا..وأخته المسنة العالمة..بنت رستم..فأما الشيخ فسمعنا عليه..وأما أخته..فأذنت لأخيها أن يكتب لنا نيابة عنها إجازة.." [(1)]، وبمكة أيضا ألف كتابه **"الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المَلكية والمُلكية"** وكان هدفه من تأليف هذا الكتاب هو: تبليغ صديقه **عبد الله بن بدر الحبشي** ما فتح الله عليه به أثناء مقامه بمكة وذلك كان سنة 599هـ يقول في ذلك: "فإني كنت نويت الحج والعمرة..فلما وصلت أم القرى..وبعد صلاتي بالأقصى..فقيدت له هذه الرسالة..عبد الله بدر الحبشي اليمني..وسميتها رسالة الفتوحات المكية"[(2)]، وفي مكة أيضا كتب **"رسالة المواقف والمشاهد"** وهي رسالة يرد فيها على شيخه **أبي محمد عبد العزيز المهدوي** الذي قال يوما في مجلسه: **"علماء هذه الأمة أنبياء سائر الأمم"**، وذلك في رسالة مطولة أوردها ابن الطواح في **"سبك المقال"**[(3)] بعد أن أثنى على الشيخين ذكر سبب تاليف الرسالة وأورد نصها مطلعها:" سألني الأخ الصفي ابن العم بقرطاجنة من شرق تونس.."

كما زار بلاد المقدس إذ قال:"فإني كنت نويت الحج والعمرة..وبعد صلاتي بالأقصى" [(4)].

وفي سنة 601هـ رحل ابن عربي من مكة إلى بغداد بإقامة قصيرة دامت اثني عشر يوما ثم استأنف بعدها السفر قاصدا الموصل زائرا الشيخ علي بن عبد الله بن جامع قال:" من شيوخنا وهو علي بن عبد الله بن جامع...يسكن بالمقلى خارج الموصل.."[(5)].

وفي سنة 603هـ عاد ابن عربي إلى مصر وبقي هنا فترة قصيرة بالقاهرة بزقاق القناديل[(6)].

---

(1) ابن عربي محي الدين: ديوان ترجمان الأشواق، ت: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط: 1، 1425ه/ 2005م، ص: 22.
(2) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 1، ص: 10.
(3) ابن الطواح عبد الواحد: سبك المقال لفك العقال، ت: محمد مسعود جبران، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، ط: 2، 1376ه/ 2008م، ص، ص: 106/ 107.
(4) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 1، ص: 10.
(5) ابن عربي محي الدبن: الفتوحات المكية، ت: أحمد شمس الدين، ج: 1، ص، ص: 283/ 284.
(6) الكتاني نور الهدى: الأدب الصوفي، ص256.

وفي سنة 604هـ انتقل أيضا إلى مكة المكرمة ومنها إلى حلب ثم إلى بغداد عام 608هـ أين التقى الشيخ شهاب الدين السهروردي، ثم يرتحل إلى حلب مرة أخرى عام 610هـ ثم إلى فيصل قونية سنة 612هـ ويزور سيواس حيث استقبله الملك كيكاوس الأول[1] بالحفاوة، كانت له مكانة عند هذا الملك الذي كان يستشيره في بعض الأمور الخاصة بوضع النصارى في بلده، وقد أراد الملك استبقائه في قونية ومنحه دارا، وقبّل ابن عربي الهدية التي صارت صدقة لسائل جاء يطلب الحاجة من ابن عربي فلم يجد ما يعطيه سوى هذه الدار[2].

وفي سنة 612ه رأى ابن عربي في منامه أن السلطان كيكاوس الذي كان يحاصر أنطاكية انتصر عليها، فاستبشر ابن عربي فتح هذه البلاد على يد الملك كيكاوس، وأخبر الملك بذلك[3].

ونرى ابن عربي يشد رحاله إلى حلب حيث السلطان الظاهر غازي (بهاء الدين الأيوبي) [4] الذي أكرمه وأنصت له وأوقف نفسه على قضاء حوائجه التي كلّفه بها سكان حلب، وقام ابن عربي بإجازته[5].

ومن حلب قصد حمص حيث رتب له أميرها معاشا مقداره كل يوم مئة فضة التي كان مآلها يشبه الدار التي منحه إياها كيكاوس التصدق على الفقراء[6].

وأخيرا وبعد طول الرحلات التي عاشها ابن عربي سياحة وسائحا، استقر به المقام بدمشق سنة 629، وعاش هناك إلى أن توفته الموت.

خامسا: أقوال العلماء فيه

يعتبر ابن عربي من بين جملة الرجال الذين حامت حولهم الشبهات، وكثرت فيهم الاختلافات وفتحت فيهم أبواب النظر فانقسم فيه العلماء إلى فرق، فريق نسبه إلى سوء الاعتقاد ونظر إليه نظرة الكفر والزندقة والإلحاد، وفريق آخر اعتقد ولايته وحرم النظر في كتبه، والقسم الثالث اعتبره صفوة المتصوفة وأزكاهم ولقبوه بالشيخ الأكبر.

---

(1) **قونية**: مدينة تركية تقع بالأناضول، كانت عاصمة السلاجقة، **سيواس**: مدينة تقع في وسط تركيا تقع بين أنقرة وكارس، **كيكاوس الأول**: هو عزّ الدين كيكاوس بن كيخسرو سلطان من سلالة سلاجقة الروم، تولى السلطنة من عام 1211م إلى 1220، إنطلق حكمه من ملطية (**ينظر**: وكيبيديا: الموسوعة الحرة /ar.wikipedia.org/wiki. بتاريخ: 2018/1/2 الساعة: 11:23)

(2)البدري محمد فاروق صالح: فقه الشيخ محي الدين ابن عربي، ص28.

(3) محمد علي حاج يوسف: شمس المغرب، سيرة الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي ومذهبه، تقديم: رمضان صبحي ديب، فصلت للدراسات والترجمة والنشر، حلب عاصمة للثقافة الإسلامية، ط: 1: 1427ه/ 2006م، ص: 336

(4) **الظاهر غازي**: هو الملك غياث الدين غازي بن الناصر صلاح الدين يوسف، كان واليا على حلب وبعض أراضي الموصل، ثم حاكم حلب 581ه/ 1186م، توفي سنة 613ه، هو الابن الثالث للملك الناصر صلاح الدين يوسف بن نجم الدين أيوب(**ينظر**: وكيبيديا: الموسوعة الحرة /ar.wikipedia.org/wiki. بتاريخ: 2018/1/2 الساعة: 12:36).

(5) المقري: نفح الطيب، ج: 2، ص: 164/ الكتاني نور الهدى: الأدب الصوفي، ص256.

(6) البدري محمد فاروق صالح: فقه الشيخ محي الدين بن عربي، ص: 29

أما الذين نسبوه إلى سوء الاعتقاد:

فمنهم من ألف فيه الكتب والرسائل[1] من أجل الرّد على أقواله بالحجج والبراهين، ومنهم من لم يفرد فيه تأليفا مستقلا بل انتقد كلامه في بعض مصنفاته وأجاز الأخرى كالإمام الذهبي حيث قال[2]: " إن كان محي الدين رجع عن مقالاته تلك قبل الموت فقد فاز" رغم ذلك نجده يثني على علمه فيقول:" له شعر رائق وعلم واسع وذهن وقاد...".

وهناك من توقف ولم يبد رأيه فيه :

ربما سكوتهم هذا سببه -كما جاء في الدر الثمين- لم يقفوا على حقائق معانيه ومقاصد مبانيه، أو لغاية لا يعلمها إلاّ أصحابها، من هؤلاء أبو الحسن علي بن الحسن الخزرجي الزبيدي اليمني"[3]، فقد قال: "هو الشيخ الإمام الفاضل الكامل البارع ولي الله تعالى أبو عبد الله محمد بن علي بن أحمد الحاتمي الطائي الأندلسي... كان وحيد زمانه وفريد أقرانه شيخ أهل الوحدة..وصنف تصانيف كثيرة لا حاجة لذكرها لما فيها من الإضطراب...و الله أعلم بسريرته ومذهبي فيه التوقف"[4].

وأبو الفداء إسماعيل بن كثير فقد قال فيه: "محي الدين بن عربي صاحب الفصوص ...وصنف..فيها ما يعقل وما لا يعقل وما ينكر وما لا ينكر..ولجميع ما يقوله احتمال"[5].

عبد الله بن اسعد اليافعي حيث يقول: " وله أشعار لطيفة غريبة، وأخبار ونوادر طريقة عجيبة...وأخبرني بعض العلماء الصالحين ممن لهم ذوق وفهم حميد أن كلام ابن عربي المذكور له تأويل بعيد.. وقد ذكرت له في بعض كتبي أنّ كل من اختلف في تكفيره، فمذهبي فيه التوقف و وكلول أمره إلى الله تعالى"[6].

وهناك من جعله من أكابر الأولياء:

هذا الصنف أو هذه الطائفة نظروا إلى ابن عربي نظرة إعجاب وتقدير، رأوا فيه القطب الأكبر بل قطب الأقطاب وخاتم الأولياء، والمعلوم أن مركز

(1) كما سيأتي بيانه في الفصل التطبيقي الذي يذكر آراء المؤيدين والمعارضين.
(2) الذهبي شمس الدين: سير أعلام النبلاء، ج: 23، ص: 49.
(3) **الزبيدي**: هو علي بن الحسن بن أبي بكر بن الحسن بن وهاس الخزرجي الزبيدي، أبو الحسن موفق الدين مؤرخ من أهل اليمن، عاش نيفا وسبعين سنة، من كتبه: الكفاية والإعلام فيمن ولي اليمن وسكنها من الإسلام (**ينظر**: البغدادي: الدر الثمين في مناقب محي الدين، ص: 46)
(4) البغدادي: الدر الثمين في مناقب محي الدين، ص: 48.
(5) ابن كثير: البداية والنهاية، ج13، ص: 135.
(6) أسعد اليافعي: مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، ت: خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1417ه/ 1997م، ج: 4، ص: 79.

قطب الأقطاب، في مفهوم ابن عربي باطن نبوة ***الرسول*** ﷺ، وهذا المنصب لا يكون إلاّ لورثته، ولما كان ***الرسول*** ﷺخاتم الأنبياء، وكان ***عيسى عليه السلام*** خاتم الأولياء إطلاقا، فإن ابن عربي هو خاتم الأولياء تقييدا(1).

قال عنه سعد الدين بن المؤيد بن عبد الله بن حمويه الحموي، لما رجع من الشام إلى بلاده سأله أصحابه: من تركت بالشام من العلماء؟ قال: "تركت بها بحرا زخارا، لا قعر له ولا ساحل" وكان يعني بذلك ابن عربي(2) .

ذكر المقري التلمساني في كتابه نفح الطيب مدح وثناء لابن عربي فقال:" الشيخ الأكبر ذو المحاسن التي تبهر، سيدي محي الدين" (3).

وهناك من اعتقد ولايته وحرم النظر في كتبه

منهم جلال الدين السيوطي الذي سئل بالقاهرة ما تقول في ابن عربي فأجاب، بأنه اختلف الناس قديما وحديثا في ابن عربي ففرقة تعتقد ولايته وهي المُعينة المُصيبة المحقة، وفرقة تعتقد ضلالته منهم طائفة كثيرة من الفقهاء وفرقة تسكت في أمره، ثم قال:" والقول الأفضل عندي في ابن عربي طريقة لا يرضاها فرقتنا من أهل العصر لا من يعتقده ولا من يحيط بعلمه، ولا من يحط عليه، وهي اعتقاد ولايته وتحريم النظر في كتبه إلاّ الراسخون في العلم، فقد نقل عنه أنّه قال نحن قوم يحرم النظر في كتبنا وذلك أن الصوفية تواضعوا على ألفاظهم على معانيها المتعارفة.." ثم أخذ السيوطي يدافع في هذا المقام على أراء ابن عربي، فقال " هل ثبت عندك الطريق المقبول في نقل الأخبار أنّه قال هذه الكلمة بعينها وأن قصد بها معناها المتعارف،... ولقد اعتذر بأنه لعل بعض الأعداء دس فيه ما أفسده حسدا له...فالمتصدى للنظر في كتب ابن عربي أو اقرائها لم ينصح نفسه ولا غيره بل أضرّ نفسه وأضرّ المسلمين كل فرد لاسيما إن كان من القاصرين في علوم الشرع... فليس من طريق المريدين اقراء كتب التصوف ولا يؤخذ هذا العلم من الكتب... هذا جوابي والله تعالى أعلم" (4)، ثم بدأ يستفيض في الأخبار التي نقلت عنه في أمور كراماته وقصصه مع العلماء.

---

(1) يحيى شامي، محي الدين ابن عربي إمام المتصوفةن دار الفكر العربي، ط1، 2002، ص15.
(2) البغدادي: الدر الثمين في مناقب محي الدين، ص: 41.
(3) المقري التلمساني: نفح الطيب، ت: إحسان عباس، دار صادر،ج 2،ص:162
(4) حسين حلمي ايشيق بن سعيد استانبول، جمع المنحة الوهبية في رد الوهابية لداوود بن السيد سليمان البغدادي النقشندي الخالدي، ويليها كتاب أشد الجهاد في إبطال دعوى الاجتهاد لـ:الشيخ داوود بن السيد سليمان البغدادي، وتحوي: تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي للسيوطي، دار الشفقة، استطنبول، تركيا، ط3، 1394هـ1974م.

الفصل الثاني:دراسة توصيفية لمنـهج ابن عربي في التأويل



- المبحث الأول: منـهج ابن عربي العقلي
- المبحث الثاني: منـهج ابن عربي الحسي
- المبحث الثالث: منـهج ابن عربي الصوفي

تمهيد:

لما كانت المناهج تُحدّد - في المعجم الفلسفي-[1]، بأنها وسيلة محددة توصل إلي غاية معينة، والتي يقصد إليها الناظر من بحثه، فإنها تتسع (المناهج) باتساعها (الغاية) التي يجاهد الباحث للوصول إليها، وتَرْقَى بِرُقيّ المقصد، ولما كان مقصد ابن عربي أجلّ المقاصد وطلب الحق كان لابد له من استعمال جميع قواه العقلية والفكرية والروحية، للوصول إلى ما يريد.

ومنهج ابن عربي لا ينحصر في الرياضة الصوفية فقط بل يتعداها إلى العقل والحس التي وحدّ بها الكون وتحقق بهذه الوحدة[2]، والرياضة والمجاهدة هي التطبيق على العقل والحس للوصول إلى الحق.

والمطلع على مذهب ابن عربي الذي كان وليد المنهج الذي سطره، يجد فيه أمشاجا لا تكاد تحصر من المذاهب والفلسفات وإذا حاولنا أن نرد جميع أفكاره إلى أصولها لتطلب زمنا.

ناهيك عن زلل المقارنة والصعوبة التي تكمن وراء تتبع تاريخ تطور هذه الأفكار والمذاهب، ولكن عبقرية ابن عربي تكمن في أنّه استوعب جميع الأفكار استيعابا لا نظير له واستطاع أن يصبها في قالب إسلامي حافظ عليه، ولجأ إلى التأويل المسرف والإشارات والرموز في كثير من الأحيان[3].

وهذا الفصل سيكون عبارة عن دراسة توصفية للمنهج أو الطريق الذي سار عليه ابن عربي في رحلة العمر للوصول للعلوم الإلهية، انطلاقا بالمنهج العقلي وسبيله التوحيد ثم التكلم على مدى قدرة الحس في الوصول إلى ما يسمى توحيد الوجود ثم المنهج الثالث وهو المجاهدة والرياضة وشروطها للوصول إلى الكشف والوصول إلى الوجود الكامل وهو استبدال الأخلاق المذمومة بالأخلاق المحمودة وكيف توصل إليها.

المبحث الأول: منهج ابن عربي العقلي:

هناك مجموعة من التساؤلات تحيط بهذا العنصر تكون محور الدراسة وانطلاقا لفهم تأويلات ابن عربي لكلام ﷲ تعالى وهي:

---

(1) المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط: 1403ه/ 1983م، ص: 195

(2) أي عاشها ذوقا وكشفا.

(3) للتفصيل أكثر **ينظر:** حميدي خميسي: نشأة التصوف الفلسفي في المغرب الإسلامي الوسيط _اتجاهاته، مدارسه، أعلامه_ دراسة، عاصمة الثقافة العربية الجزائر:2007، ص:140

في التأويل

ما هو دور العقل في إدراك الوجود ؟ وهل تم الإدراك[1]، أم كان كلاما عبثا ؟ وهل تمكّن ابن عربي من تأويل القرآن عن طريق العقل ؟

الحديث عن هذا الموضوع يقودنا للتكلم على أقسام العقل للوجود، ووظائفه، كما يشمل موضوع اليقين وأقسامه[2]، وفي معرض الحديث عن أقسام العقل الذي يتناول موضوع توحيد الوجود الذي يأتي نتيجة الكشف والمعرفة الذوقية، لابد من الحديث عن المعرفة العقلية والمعرفة الحسية لأنّهما تسبقان المعرفة الذوقية، فالمريد لا يسلك طريق الذوق [3] قبل عبور طريق العقل للوصول إلى الوجود، أو ليحدد على الأقل طاقة العقل بالنسبة إلى معرفة ﷲ.

مع العلم أن هناك تداخل كبير بين موضوع الوجود وموضوع المعرفة لا يمكن فصل هذا عن ذاك يجعلهما يصبان في قالب واحد.

فما هو موضوع المعرفة؟:

موضوع المعرفة عند ابن عربي هو ﷲ ووحدانيته وحقيقته، وما يميز فكره عن باقي الفلاسفة والمتكلمين، هو تلك العلاقة التي بينهما وبين عناصره والرابط العام المشترك الذي يربطها به، فالمتنّ المعرفي الصوفي لابن عربي يقوم على إعطاء أهمية لثلاثية عناصر وهي:**المكاشفة**[4] **التجلي**[5]، **المشاهدة**[6]، فكيف يمكن هذا؟ و ما هي طبيعة العلاقة بينها وبين المعرفة؟ وما هي وسائلها؟

جاء في كتاب العدلوني الإدريسي: إذا كان أبسط تحديد لمفهوم "**معرفة**" يُتجلى في كونها: ما يحصل في الذات العارفة عند التقائها بموضوع المعرفة، فإنّه لكي تكون هناك وضعية معرفية لابد أن تتضمن وجود ذات عارفة وموضوع للمعرفة تصل بينهما علاقة معرفية، يعبر عنها في شكل معرفة، وعلى هذا تكون السمة المميزة للمعرفة، أنّها في جوهرها علاقة من نوع معين

(1) **الإدراك**: في مفهوم ابن عربي، هو إحاطة الشيء بكماله، أو هو حصول الصورة عند النفس الناطقة أو تمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه بنفيّ أو اثبات ويسمى تصورا مع الحكم بأحدهما يسمى تصديقا (**ينظر**: الجرجاني علي بن محمد: بيان اصطلاحات رئيس الصوفية الواردة في الفتوحات المكية، المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية مصر،ط 1: 1306،ص: 6)

(2) **ينظر:** فيكتور سعيد باسيل، وحدة الوجود عند ابن عربي وعبد الغني النابلسي،دار الفارابي، بيروت، ط1، 2006م، ص47.

(3) **الذوق**: نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب وغيره(**ينظر**: الجرجاني: بيان اصطلاحات رئيس الصوفية،ص: 49).

(4) **المكاشفة**: هي حضور لا ينعت بالبيان.(**ينظر**: الجرجاني: بيان اصطلاحات رئيس الصوفية،ص: 101)

(5) **التجلي**: ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب إنما جمع الغيوب باعتبار تعدّد موارد التجلي فإنّ لكل اسم إلهي بحسب حيطته ووجوهه تجليات متنوعة (**ينظر**: الجرجاني: بيان اصطلحات رئيس الصوفية، ص: 23).

(6) **المشاهدة**: تطلق على رؤية الأشياء، بدلائل التوحيد، وتطلق بإزائه على رؤية الحق في الأشياء وذلك هو الوجه الذي له تعالى بحسب ظاهريته في كل شيء(**ينظر**: الجرجاني: بيان اصطلحات رئيس الصوفية،ص: 95).



في التأويل

بين الإنسان والعالم، إنهّا القدرة التي يمتلكها والموقف الذي يتخذه اتجاه ما يوجد (الإنسان مقابل الوجود) (1).

والذات العارفة ترى أنها تمتاز بخصوصيات لا تحضى بها الذوات الأخرى، وهذه الخصوصية تكمن في المفهوم الخاص والمجال الخاص في مقابلتها للوجود، كما أن القدرة في الكشف والموقف الذي تتخذه من الوجود يفوق كل الذوات العارفة (2)، وهذا الموقف وتلك القدرة إنما هما كرامة من الله ﷻ.

قال ابن عربي: "فما كل ممكن من العالم فتح الله ﷻ عين بصيرته(3) لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه، فمنهم العالم والجاهل، فما شاء فما هداهم أجمعين...وإنما ورد الخطاب الإلهي بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون... ولذلك كثر المؤمنون وقل العارفون أصحاب الكشوف" (4).

وعليه فموضوع المعرفة في نظر ابن عربي ليس العلم بوحدانيته (الأحادية) لأنها موضوع إيمان من طرف جميع المؤمنين، إنما هي معرفة صفات وأسماء الوحدانية (الألوهية) ﷻ.

وقد وضح ابن عربي المسألة أكثر وتعمق فيها، عندما ميز بين معرفة الوجود من حيث هو كثرة متكثرة وهي ظاهره وبين مستوى معرفة الأسماء والصفات الإلهية والتي تمثل الأمور الكلية وهي باطنه، لأن لها الحكم في كل ماله وجود واقعي كما أنها: "الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها" (5)، كما ميزّ الوجود الباطن المتعلق بمعاني الأسماء الإلهية ومعرفة الذات الإلهية التي تمثل الغيب المطلق والسرّ المكنون والذي لا يمكن للعقل إدراكه(6) وليس له سبل إلا السلب: "فإن كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه، فيكون الخلق جميع أسماء الحق..وإن كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور باطن فيه..." (7).

أما طبيعة العلاقة بين العقل والمعرفة بصفة عامة والمعرفة العقلية بصفة خاصة، تكمن في التلازم والترابط الموجود في مراحلها ووسائلها وذلك بالنظر

---

(1) العدلوني محمد الإدريسي: التصوف الأندلسي، أسسه والنظرية وأهم مدارسه، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص166.

(2) **ينظر**: محمد العدلوني، التصوف الأندلسي، ص166.

(3) **البصيرة**: قوة للقلب المنّور بنور القدس يرى بها حقائق الأشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس يرى به صور الأشياء وظواهرها وهي التي يسميها الحكماء العاقلة النظرية (**ينظر**: الجرجاني: بيان اصطلحات رئيس الصوفية، ص: 20)

(4) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، الفص الإبراهيمي، ت: نواف جراح، دار صادر، بيروت، ط: 1، 1426ه/ 2005م، ص: 46.

(5) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، الفص الآدمي، ت: نواف جراح، ص: 17.

(6) سيأتي تفصيل ذلك.

(7) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، الفص الإبراهيمي، ت: نواف جراح، ص: 44



في التأويل

في المراحل التي يقطعها العقل للوصول إلى ما يريده من المعرفة، وهي **ثلاث: التصور[1]، والتصديق[2]، وصنع القضايا من هذه التصديقات**.

ابن عربي يحصر العقل فيما تقدمه القوة [3] الخيالية [4]، للقوة المفكرة من صور وأحاسيس تستمدها من الأشياء المحسوسة، ولكن العقل يقصر عن إدراك ما يرومه من الحقائق الإلهية، لانسياقه وراء القوة المفكرة، جاء في الفتوحات: " فعلم ﷻ، أنه قد أودع في قوة العقل، القبول لما يعطيه الحق، وما تعطيه القوة المفكرة، وقد علم ﷻ أنه جعل في القوة المفكرة، التصرف في الموجودات، والتحكم فيها بما يضبطه الخيال، من الذي أعطته القوة الحسية، ومن الذي أعطته القوة المصورة، مما لم تدركه من حيث المجموع بالقوة الحسية، فعلم أنّه لا بد من أن تحكم عليه القوة المفكرة، بالتفكر في ذات موجده وهو ﷻ تعالى، فأشفق عليها من ذلك لما علمه من قصورها، عن درك ما ترومه من ذلك فخاطبها قرآنا ﴿ **وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ** ﴾***آل عمران/ الآية:30***، يقول: "ما حذرناكم من النظر في ذات ﷻ، إلاّ رحمة بكم، وشفقة عليكم، لما نعلم ما تعطيه القوة المفكرة للعقل، من نفي ما نثبته على ألسنة رسلي من صفاتي، فترُدُونها بأدلّتكم، فتحرمون الإيمان، فتشقون شقاوة الأبد"[5].

بواسطة القوة المفكرة يمكن للعقل قبول جميع المعارف سواء كانت مما يعطيه ﷻ له أو مما تعطيه الموجودات له، غير أنه (العقل) ينساق وراء القوة المفكرة وهي بدورها تأخذ من الخيال والقوة المصوّرة، ما يضبطه من معلومات، بوساطة الحس.

وهذه القوة –القوة المفكرة- تحاول التأمل بذات خالقها بما جمعته من القوتين الخيالية والمصورة، لكنّه ينهاها عن النظر في ذاته لعلمه بقصورها وعجزها عن التذكر في ذاته بسبب ضآلة ما جمعته من المعلومات المستمدة من القوتين، وحتى لا يؤدي بها النظر إلى إنكار صفاته التي أثبتها على لسان رسله، وحتى لا تنساق العقول وراء القوة المفكرة فتعتمد على الأدلة العقلية في إنكار

---

(1) **التصور**: هو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفيّ أو إثبات ويحدث في العقل (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلحات رئيس الصوفية، ص:27)

(2) **التصديق**: هو أن ينسب باختيارك الصدق إلى المخبر(**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلحات رئيس الصوفية، ص: 27).

(3) **القوة**: مصدر الحركة والعمل ومنه قوة الروح وقوة الإرادة والقوة التفكير(**ينظر**: المعجم الفلسفي، ص: 149)

(4) سيأتي الحديث عن موضوع الخيال.

(5) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت،ج2 ، ص: 319.

في التأويل

هذه الصفات أو نفيها فيكون النظر في ذاته بالاعتماد على القوة المفكرة التي مصدرها العقل مبعث اختلاف بين الناس(1).

ينتقل العقل إلى مرحلة التجريد(2)، وهي استخلاص فكرة بنزع غواشيها ولواحقها العالقة بها، ومهمته لا تقف عند الأحكام والتصديقات، بل يربط هذه الأحكام ببعضها ويسلسل منها قضايا يستخرج منها نتائج، لأن فكرة العقل عند ابن عربي، تدور حول الربط "أي العقل إنما سميّ عقلا بالمعنى المصدري أي الربط، لأنه يعقل الأشياء أي يربطها بالوجود".

وعليه فهو يرى أنّ كل جسم مركّب والمركّب منحلّ، كالبيت والشجرة فهي جسم وهي مركبة وهي منحلة، وقد يربط أكثر من قضيتين مادامت مهمة العقل الربط، وبهذا يحكم على الغائب انطلاقا من الشاهد، وهذا يسمى بالنظر الذي ينتقل فيه من الحد الأكبر إلى الحد الأوسط إلى النتيجة، إلاّ أنّ النظر مهما طال استعماله ببعضه لن يصل إلى المعرفة الحقيقية الكاملة التي هي ﷲ فالعقل مقصر فيه.

قال ابن عربي(3):

العقل أفقرُ خلقِ ﷲ، فاعتبروا   فإنه خلفَ بابِ الفكر مطروحُ
لولا الإله ولولا ما حباه بـــــه   من القوى لم يقم بالفعل تسريح
إنَّ العقول قيودٌ إن وُثِقْتَ بهـــا خسِرْتَ   فأفْهَم فَقَوْلي فيه تَلْوِيحٌ

يقول ابن عربي: "فإن العقل قيد فيحصر الأمرَ في النعتٍ واحدٍ، والحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر" (4).

إن العقل بسبب تقسيمه للكون لا يدرك إلاّ الكم والمقدار، فهو بالعملية الحسابية التي يقوم بها لمعرفة مقادير العناصر التي يتألف منها الأجسام الحية أو غيرها يضيع الكيفية فلا يبقى منها إلاّ الكم(5).

في معرض الحديث عن الربط والتقسيم يرى ابن عربي أن العقل يقسم أول ما يقسمه الوجود إلى اثنين، أحدهما هو ﷲ الواحد **"وجود خالق"** والثاني **"الكون الكبير** "وجود مخلوقات، ثم يبدأ في تقسيم الموجودات ويحاول الربط

---

(1) **ينظر**: فيكتور سعيد باسيل: وحدة الوجود عند ابن عربي وعبد الغني النابلسي، ص50-51.

(2) **التجريد**: هو إماطة السوى والكون على السرّ والقلب إذ لا حجاب سوى الصور الكونية والأغيار المنطبعة في ذات القلب (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة مصطلحات رئيس الصوفية، ص: 23)

(3) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج4، ص: 112

(4) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، الفص الشعيبي، ت: نواف جراح، ص: 76.

(5) **ينظر**: فيكتور سعيد: وحدة الوجود، ص55.

في التأويل

بينها بمفاهيم تفصلها عن بعضها، مثل الأجناس والأنواع من جماد ونبات وحيوان وإنسان، وهذه العملية يعتمد عليها العقل في ربط بعض الجزئيات التي يكون بينها بعض التشابه وفصلها عن البعض الآخر، هي من الكليات أو المفاهيم التي لا وجود لها إلاّ في العقل فقط.

يقول ابن عربي: "وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت- وهي نسب عدمية- فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب أن يُعقل، لأنه على كل حال بينها جامع- وهو الوجود العيني-"(1).

وإذا كان العقل يربط بين الأشياء، فلأنه لا يستطيع إدراك الشيء العيني في ذاته وبهذا لا يقدر على الإحاطة بالوجود ككل.

وبما أن الكون صادر عن كلمة **"كن"** فهو في تكوّن مستمر، وحركة لا سكون فيها(2)، رغم التوهم الذي يرى أن الكون عبارة عن تحرّك وسكون مستمرين، يسكن فترة قبل أن ينتقل إلى حالة أخرى من الحركة، إلاّ أنّ العقل يضيع هذا التجدد والتحول بربطه للأشياء والحركات ببعضها يوهم الجمود وهذا التوهم بجمود الأشياء ينشأ عنه وهم آخر هو الاعتقاد بوجود الله الواحد المنفصل عن الكون، ووجود الكثرة معه، وذلك نظرا لارتباطهم بالحسّ والعقل.

وعليه، فالعقل في نظر ابن عربي، **مقلد** لأنه يأخذ ما تنقل إليه تلك القوى (الحس، الذاكرة، الوهم، الخيال) ولهذا لا يمكنه إدراك الذات الإلهية بالقياس، لأنه كل يوم هو في شأن(3).

والعقل يقسم الكون أيضا إلى عوالم عديدة، عالم يصطحب الأصوات المختلفة، وعالم يضجّ بالألوان المتعددة والمتباينة، وعالم حافل بالإشكال المستطيلة والمربعة والمستديرة، والعقل يحاول أن يجمع ما تقدمه له الحواس من معلومات وينظمها فيحدد الكائنات بالجنس ويحدد الأجسام بالطول والعرض والعمق، وهذه الأبعاد كالأجناس والأنواع مفاهيم قائمة بالعقل، وليست موجودة في الأشياء. يقول ابن عربي: "إنّ الكليات موجودة في العقل ولا وجود لها في الخارج".

بما أن الموضوع مازال يدور حول فكرة العقل ومتعلقاتها يُثار إشكال آخر من الإشكالات التي تطرح نفسها حول فكر ابن عربي، وهي موقفه من علم الكلام والمتكلمين والفلسفة والفلاسفة لأن منطلق هؤلاء في معرفة الله تعالى

---

(1) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، الفص الآدمي، ت: نواف الجراح، ص: 18.

(2) الحديث عن الكون في فلسفة ابن عربي سيأتي بيانه في الفصل التطبيقي الذي سنرى كيف عبر هذا الأخير عن مفهومه للعالم عن طريق اسقاط فكرة التحلي والتجدد المستمر للعناصر الكونية. .

(3) محمد إبراهيم الفيومي: ابن عربي صاحب الفتوحات المكية، الدار المصرية اللبنانية، ص: 49

في التأويل

هو العقل، إذ تراهم في إثبات مذاهبهم يعتمدون على النظر العقلي، وفي الرّد على غيرهم يأخذون به، فالغزالي[1] مثلا يعرف العقل بأربعة أوصاف منها: "غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء"[2].

وابن عربي ينفي -كما سبق ذكره- أن العقل يستطيع الوصول إلى الحقيقة الكاملة التي هي الله تعالى، فقال: "إن للعقول حدا تقف عنده من حيث ما هي مفكرة لا من حيث ما هي قابلة فنقول في الأمر الذي يستحيل عقلا قد لا يستحيل نسبة إلهية كما نقول فيما يجوز عقلا قد يستحيل نسبة إلهية "[3] فما هي مبررات ابن عربي وموقفه من علم الكلام؟

موقف ابن عربي من علماء الفلسفة والكلام:

ابن عربي يرى أن نقده للفلاسفة إنما هو نقد للمتكلمين، فالفلاسفة ينطلقون في تسمية الله علّة[4] وجود الحوادث من مدركاتهم العقلية، وهي أنّ لكلٍ جاءت علّة، والكون حادث وعلّته الله ﷻ، قياسا على مشاهدتهم مثلا إنّ المهندس هو علة وجود البيت، والنجار علة وجود الكرسي، ولكن ما ينطبق على الكل لا ينطبق بالضرورة على الأجزاء، واعتبار الله تعالى علة للحوادث معناه إخضاعه لأحكام العقل وقوانينه، وحاشا الله أن يناله برهان عقلي أو يطاله حكم، وإذا كان العقل يستولي على الأشياء بالأدلة العقلية والقوانين السببية، فا الله تعالى منزه عن هذا، وإذا لم يكن بين الله والحوادث أي اشتراك، فكيف يكون علّة الحوادث؟ كما أن العقل يصطاد بشبكة البراهين والأدلة العقلية خياله وخواطره وأفكاره، وهو يعبد ما يصطاد متوهما أنه يعبد الله ﷻ إلاّ أن ما يعبده حقيقة هو المعاني والمفاهيم القائمة فيه[5].

أما قول الفلاسفة أن الله علة وجود الكون، فيقول ابن عربي إذا كان الله وحده الموجود، والموجودات كلها شبه معدومة فكيف يمكن أن يكون بين العدم

---

(1) **الغزالي**: من مواليد 450هـ-1059م المتوفي 505هـ/1111م، هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الشافعي المذهب من مدينة طوس من خرسان تتلمذ على يد الجويني، زار مكة وصرف عشر ة أعوام متنقلا، تزهد مدة من الزمن ثم ترك خلوته ثم عاد للتصوف في آخر عمره، من مؤلفاته: جواهر الأدب، بداية النهاية، المنفذ من الضلال وغيرها، فلسفته الشك. (**ينظر**: ابن خليكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،، ج4، ص216).

(2) الغزالي أبو حامد: إحياء علوم الدين، مع مقدمة في التصوف الإسلامي ودراسة تحليلية لشخصية االغزالي وفلسفته في الإحياء، ت: يدوي طبانة، مكتبة كرياطه فوترا سماراغ، أندونسيا، ج1، ص: 84.

(3) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 1، ص: 41.

(4) **العلة**: هو ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجا مؤثرا فيه (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية في الفتوحات، ص:67).

(5) **ينظر:** فيكتور سعيد باسيل: وحدة الوجود، ص65.

في التأويل

والوجود أو الحادث والقديم اشتراك(1)، وكيف يمكن الجمع بين الحق والباطل وبين عالٍ ودونٍ وبهذا ينحصر الوجود كله في الله تعالى وحده ولا وجود لأي شيء آخر سواه، وعليه لا يمكن أن يكون علة للحوادث، ومادام: "الحق سبحانه لا حدّ له إذا كان الحد مركبا من جنس وفصل وهذا ممنوع في حق الحق لأن ذاته غير مركبة من أمر يقع فيه الاشتراك، فيكون به الجنس، وأمر يقع به الامتياز، وما ثمة إلاّ اللهوالخلق ولا مناسبة بين الله والعالم ولا الصانع والمصنوع، فلا مشاركة فلا جنس ولا فصل" (2).

على الرغم من تحذير ابن عربي للمريد(3) من الاعتماد على العقل وحده في النظر إلى المعارف الإلهية، نجده قد وصل، عن طريق النظر إلى اليقين في وحدة الوجود، هذا اليقين الذي قسمه إلى ثلاث مراتب وكل مرتبة تمتاز بخصائص فما هو اليقين ؟وما هي مراتبه وخصائصه ؟

اليقين: عرفه ابن عربي، بأنه تلك البصيرة التي يكون عليها الإنسان، فقال:" فإذا كان حكم المبتغى في النفس حكمَ الحاصل فذلك هو اليقين" (4)، كما جعل له أربع مراتب، فالثلاثة الأولى هي مراحل التدرج للوصول والرابعة هي الوصول، و هي الحقيقة فقال:" اعلم أن اليقين له، باعتبار نشأته الكاملة، أربع مراتب، فأولها: مرتبة العلم ثم مرتبة العين، ثم مرتبة الحق، ثم مرتبة الحقيقة" (5)، وعليه تكون: **علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين.**

فعلم اليقين(6): هو مرتبة العلم وهي الفهم والإطلاع على دليل صحة الفهم من الكتاب، **ومرتبة عين اليقين(7)**: هو وجدان ذلك في نفسك وشهوده فيك،

---

(1) **الاشتراك**: المقصود هو أن الأشياء إذا اشتركت بالجنس فإن بينها تباين في النوع أو الفصل أو الشكل، وإن اشتركت في النوع فبينها تباين في الهيئة، فالإنسان والحيوان وإن كان بينهما تباين في النوع، فإن بينهما اشتراك في الغريزة والنمو والإحساس، والشمس وإن كانت مباينة للنبات فينهما اشتراك في الجسمية وكل منهما مكون من ذرات مادية أو عناصر طبيعية والشمس علة النبات في إعطاء الحرارة وغيرها من حركة النمو للنبات.

(2) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج1، ص: 45

(3) **المريد**: هو المجرد عن الإرادة وهو من انقطع إلى الله عن نظر واستبصار وتجرد عن إرادته إذا علم أنّه ما يقع في الوجود إلاّ ما يريده الله تعالى لا ما يريده غيره فيمحو إرادته في إرادته فلا يريد إلاّ ما يريده الحق (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص:91)

(4) ابن عربي محي الدين: رسائل ابن عربي،كتاب اليقين وكتاب المعرفة، ت:سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الإنتشار العربي، ط:1، 2002م،ص:67.

(5) المصدر نفسه ت: سعيد عبد الفتاح، مسألة: 111، ص: 233.

(6) **علم اليقين**: ما أعطاه الدليل بتصور الأمور على ما هو عليه (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات الصوفية، ص 68) .

(7) **عين اليقين**: هو ما أعطته المشاهدة والكشف (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفيى، ص: 70).

في التأويل

ومرتبة حق اليقين[1]**:** أن تجد ذلك فيك وتجد فهمك لذلك في عين وجدانك له وينمحي وجودك مع الحق فقال في عين وجودك الثابت لك فترجع إلى بدايتك في نفس نهايتك[2].

وتمثيل ذلك كأن يخبرك شخص عرف بصدقه وثقة كلامه عن بلد فيصفه لك ويصف منازله وشوارعه، فمثل هذا اليقين قد يدخل عليه الطعن، إمّا لعدم صدق الشخص وأنت توهمت فيه الصدق أو لنقص معرفته وعدم دقته في الوصف أو أخطأ في ذلك.

والمرتبة الثانية حق اليقين أن تسافر للبلد لتتحقق من كلامه وترى الشوارع والمنازل.

والمرتبة الثالثة عين اليقين، أن تدخل إلى الشوارع والمنازل وتعاشر أهلها وتخالطهم فتعرف الأخلاق والمعاملات والعادات، حتى تنسى من خالطتهم من قبل، فذلك صميم اليقين وعينه.

وقد نظم أبيات شعرية عن اليقين جاء فيها[3]:

إنَّ اليقينَ مَقرُّ العلمِ في الخَلَـــــــــــدِ ... في كُلِ حَالٍ بِوعْدِ الوَاحدِ الصَمدِ

إنَّ اليَقينَ الذِي التَّحقِيقُ حَصَّلَهُ ... أُعْكُفْ عَلَيهِ ولا تنظُر إلَى أَحَـــــــدِ

فَإنْ تَزَلزَلَ عَنْ حُكْمِ الثَّبَاتِ فَمَا ... هُوَ اليَقِينُ الذِي يَقْوَى به خَلَدِي

وعليه يمكن القول أنّ مخبرا وهو الرسول ﷺ أخبر ابن عربي كلاما عن الله ﷻ في صفاته وأسمائه، والقرآن أخبر بذلك فقال: ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ**﴾ **الإخلاص/ الآية:2/1**، وشهد العقل بصحة هذا الخبر، وذهب أبعد من ذلك وأوَّل الآية فقال أنّ الله واحد صمد، وكل ما سواه هلك زائل، ويعزز كلامه بقوله تعالى: ﴿***لَوْ كَانَ فِيهِمَا آَلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا***﴾ ***الأنبياء/ الآية:22*** يعني إن كان هذان الإلهين متماثلين من جميع الوجوه كانا إلها واحدا، وإن اختلفا في القوة أو القدرة أو الإرادة أو العلم، فإن الذي تنفذ مشيئته من بين الاثنين هو الإله، فلا يمكن إلاّ

---

(1) **حق اليقين**: عبارة عن فناء العبد في الحق والبقاء فيه علما وشهودا وحالا لا علما فقط (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 41).

(2) نقلا عن كلام عبد الغني النابلسي في كتاب، فيكتور سعيد باسيل، وحدة الوجد، ص74.

(3) ابن عربي محي الدين: رسائل ابن عربي،كتاب اليقين وكتاب المعرفة، ت: سعيد عبد الفتاح، ص: 67.



في التأويل

أن يكون الموجود إلها واحدا، ولابدّ للإله أن يكون وجوده لا متناهيا، وإذا كان وجوده لا متناهيا كان هو وحده الموجود، وكل ما عداه وهم وخيال(1).

وهذا ما أخبر به العقل، أنّ كل مركب سائر إلى الانحلال، وكل موجود معدوم وكل مولود ملحود، فما أن توجد الحادثات من جماد ونبات وحيوان وإنسان حتى يأخذ يدبّ إليها الفناء من الدقيقة الأولى التي تحدث فيها، ولا عبرة بالفسحة الزمنية التي تفصل بين المهد واللحد أو بين بداية الكائن ونهايته.

فالزمان والمكان أمران موهومان تختلف نسبتهما إلى الكائنات باختلاف تقديراتها وحساباتها، فالزهرة التي تبدو قصيرة الأجل، ما تكاد براعمها تتفتح حتى تزل، قد لا تكون مدة حياتها أقصر من مدة حياتنا، وإذا كانت المدة القصيرة تبدو في نظر الكائنات الزائلة طويلة جدا، فآلاف السنين في نظر الله هي بمثابة الواحدة.

والقرآن الكريم، اتفق مع العقل في حقائق واحدة وهي ديمومة الله ﷻ وانعدام الحادثات بعدها وهذا ما يسمى بوحدة الوجود.

وحسبه شرفا للعقل أن الرسل أوصلوا إلى الناس رسالاتهم عن طريقه، فشرحوها لهم بلغته (العقل) فكانت هذه من أهم وظائفه.

فالوجود واحد والاعتقاد بالتعدد وهم مبعثه العقل والحواس، أي أنّ الأعراض(2) والجواهر(3) لو كانت تتصل بالوجود لما كان بينها أي فرق واختلاف وإنما هي صور وشؤون للوجود الواحد وهو الله الذي كان طريقه الحس، فما هو الحس؟ وما هي خصائصه كمنهج و ركن أساسي عند ابن عربي؟.

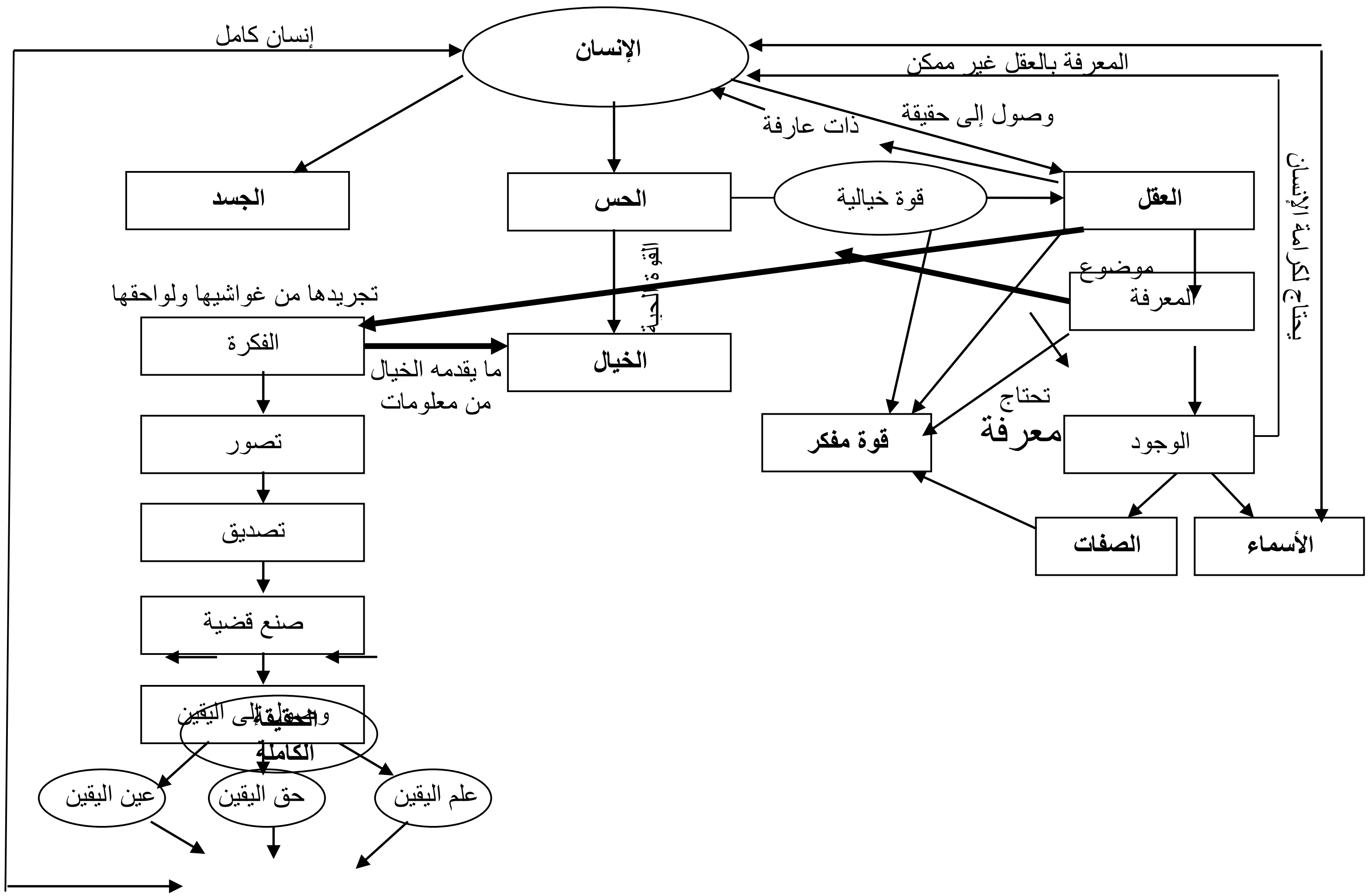
---

(1) **ينظر**: ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: أبو العلاء عفيفي، ج: 1، ص، ص:164/ 165، فيها ناقش المحقق دليل نبوي شريف على الآية السابقة الذكر المتعلقة بالجانب العقائدي التي تدور حول تخيل وجود إلهين، وكيف برهن ابن عربي على ذلك.

(2) **العرض**: هو الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع أي محل يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم به (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 64).

(3) **الجوهر**: هو ماهية إذا وجدت في الأعيان لا في موضوع وهو منحصر في خمسة: هيولي وصورة وجسم ونفس وعقل لأنّه إما أن يكون مجردا أو غير مجرد (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 36).

في التأويل


الإنسان
إنسان كامل
المعرفة بالعقل غير ممكن
وصول إلى حقيقة
ذات عارفة
الجسد
الحس
قوة خيالية
العقل
يحتاج لكرامة الإنسان
موضوع
المعرفة
تجريدها من غواشيها ولواحقها
الفكرة
الخيال
ما يقدمه الخيال من معلومات
تحتاج
معرفة
قوة مفكر
الوجود
تصور
تصديق
الصفات
الأسماء
صنع قضية
وصول إلى اليقين
الحقيقة الكاملة
عين اليقين
حق اليقين
علم اليقين

المبحث الثاني: منهج ابن عربي الحسي

إذا ما أمعنّ الناظر في لون آخر من ألوان الفلسفة المحدقة بابن عربي، وهو تقسيم المعارف إلى حسية محضة وفكرية تستعين بالحس، وعقلية دنيا تعتمد على الفكر، وجد ابن عربي يجزم باستحالة وصول تلك القوى الدنيا إلى معرفة الله ﷻ تعالى.

ووجد ابن عربي يقرّ أنّ إدراك المعارف يكون بالحس، يقول في كتابه الشاهد[1]:" في الحس سر الحق في الخلق وهو مطلع الصديقيين"، والمقصود بالحس إحدى القوى الخمس الحسية وهي: **الشم، والذوق، واللمس والسمع والبصر**.

فما هو الحس؟، وهل تمكنّ المنهج الحسي في إدراك ما لم يدركه العقل؟، وما هي النظرية التي أنشأها ابن عربي من موضوع الحس؟.

تعريف الحس:

الحس عند جمهور الفلاسفة هو الإدراك بإحدى الحواس أو الوظيفة النفسية الفيزيولوجية التي تدرك أنواعا مختلفة من الإحساس، نقول: الحس البصري، والحس الذوقي وغيره..والحواس عند أرسطو[2]، هي المشاعر الخمس المعروفة، ويرى ابن سينا[3] أن القوى المدركة من الباطن بعضها قوى تدرك صور المحسوسات وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات[4].

تأويل العقل والحواس عند ابن عربي:

لقد حصر ابن عربي موضوع البحث في المعرفة في الوجود وحده، أي في الله تعالى، إلاّ أنّ العقل، وإن كان قد وحّد الوجود، فهو لم يرفع ابن عربي إلى مقام هذه الوحدة، وسعيّ العقل للوصول إليها طمع في غير مطمع، وإذا لم

---

(1) ابن عربي محي الدين: كتاب الشاهد، ت: موفق فوزي الجبر، دار الحكمة، بيروت، ط: 1، 1425ه/ 2004م، ص: 74.

(2) **أرسطو**:384 ق.م -322 ق.م، هو ابن نيقوماخوس طبيب باسطاغيرا، وهي مدينة تقع في شمال اليونان أي على الساحل الشمالي لبحر إيجه، أمضى حوالي عشرين عاما متتلمذا على أفلاطون فكان عضوا في الأكاديمية، في سنة 335 أسس الفيلسوف في لأثينا مدرسة جديدة عرفت باسم " اللوقيون" أو المدرسة المشائية، من بين مؤلفاته: محاورة في خلود النفس، أغاليط السفسطائين، كتاب الشعر، في السماء(**ينظر**: شارل الحلو وآخرون: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1: 1412ه/1992م، مج: 2، ص:462.

(3) **ابن سينا**: 370ه-980م/ 428ه-1037م: هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا الملقب بالشيخ الرئيس، أشهر أطباء العرب والفلاسفة، حفظ القرآن والأدب وعلم النحو ومبادئ الشريعة، وعلم الرياضيات والطبيعيات والمنطق وغيرها، هاجر إلى خرسان وخوارزم وداغستان ، من مؤلفاته: المناظر، الشفاء، الناجاة، الإشارات والتنبيهات (**ينظر**: شارل الجلو وآخرون: موسوعة أعلام الفلسفة، ج 1، ص: 29)

(4) المعجم الفلسفي، ص: 72

في التأويل

يكن العقل قادرا على ذلك فلأنّ المعرفة بمعنى العرفان، دفق من القلب ومصدرها الإلهام[1] و الذوق.

ودليله في ذلك قوله تعالىﷻ: ﴿ **لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ**﴾ ***الأنعام/ الآية:103*** يقول: "ليس تخصيص الأبصار ينفي الإدراك عنها، فنفي الإدراك عن الأبصار التي هي أمام العقل، لأن العقل تلميذ بين يدي الحس عند المحققين، فلما انتفى الإدراك عن البصر، الذي هو الوصف الأخص له كان العقل أبعد إدراكا"[2].

ابن عربي لا يريد نفي الإدراك عن الأبصار مطلقا، إنما نفي الإدراك كان في الحقيقة الوجودية (ذات ﷲ)، وهي قادرة من الناحية الحسية، وهي بهذا إمام للعقل تقوده من إدراك الجمال المتناهي، إلى إدراك الجمال اللاّمتناهي، والعقل يدرك عجزه عن إدراك ذات ﷲ، وإدراك العجز إدراك.

يقول ابن عربي "إن للحق مناظر يتجلّى فيها، فتلك المناظر هي الغيب الإضافي الذي يصحّ أن يقال فيه: غيبه شهوده وشهوده غيبه"[3] بمعنى عند غيبة الحق ندرك بدائع آياته وعجائب مخلوقاته، وعندما يظهر لنا الحق، نفنى فيه ونغيب عن مخلوقاته، وبهذا أعطى ابن عربي دور كل من العقل والحس.

ومن هذا كله تنشأ فواصل تميز رؤية الحدس[4] عن رؤية العقل بما يجعل الرؤية كاشفة عن اليقين أم ضلال وأوهام، فالإدراك بالعقل هو طريق العلم وما يدور مداره من معارف، والثاني هو ما يقول المتصوفة إنّه طريقهم إلى الحق، والأول يخطو حتما من مقدمة أو مقدمات إلى نتيجة ونتائج، والثاني لا يخطو إنما ينتهي حيث بدأ، لأنّه لمعة بارقة تتم فيها رؤية الحقيقة بغير مقدمات ولا شواهد[5].

وهذا الانسجام بين الوحدتين" **العقل والحس**" قد يكتب لهما الاتفاق فيتعاونان في عملية واحدة، فبالحس تلمح الفكرة التي تصلح أن تكون مبدأ منه السير بخطوات العقل إلى حيث شاء.

---

(1) **الإلهام**: ما يلقى في الروع بطريق الفيض وقيل الإلهام ما وقع في القلب من علم وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة وهو ليس بحجة عند العلماء إلاّ عند الصوفيين ويكون بطريق الكسب أو طريق التنبيه (**ينظر** الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص:15).

(2) فيكتور سعيد باسيل، وحدة الوجود عند ابن عربي وعبد الغني النابلسي، ص81.

(3) قيل أن هذه العبارة للحلاج ونسبت لابن عربي:" غيبه شهوده وشهوده غيبه".

(4) **الحدس**: سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب ويقابله الفكر وهي أدنى مراتب الكشف (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 37)

(5) زكي عجيب محمود: المعقول واللاّمعقول في ميراثنا الفكري، دار الشروق بيروت،ص:381

في التأويل

وإنّه ليجدر هنّا أن ننوه على أمر له أهمية لمن يتتبع مراحل التاريخ الفكري، هو أنّ العصور الفكرية قد يختلف بعضها عن بعض في أنّ عصرا تسوده طريقة العقل في الإدراك، فيجيء عصرا آخر ليعدّل الميزان بأن يجعل الوجدان والحس هو الغالب(1).

أما مقام اليقين، هذه الطريق وإن لم توصل إلى الذات فهي تبيّن الصفات والأسماء، وإن كان يشوبها بعض الأحيان التردد والخوف من عدم القرب، إذن فما هو أقرب طريق لمعرفة الذات الإلهية (2) ؟

هي الحواس، فبها يصل الإنسان إلى معرفة مخلوقاته تعالى، ومن معرفة مخلوقاته يصل إلى معرفة أسمائه وصفاته، وبها يشهد عجائب مصنوعاته وبدائع مخلوقاته.

يقول ابن عربي واصفا عجائب ﷲ وجمال النظر إلى مخلوقاته:

ومِن عجبِ الأشياءِ ظَبيٌّ مُبَرْقَعٌ يُشيرُ بِعُنـابٍ ويومــــــــــي بأجفانِ

ومرعاهُ ما بين التَرائِبِ والحَـــــــشاَ ويا عجباً من روضةٍ وسطَ نيرانِ(3)

فالحس يهدي العقل إلى آيات الجمال من المخلوقات، ويملأ القلب عرفانا فهو محل المعرفة والعبودية(4)،فقد قال عنه ابن القيم الجوزية(5):" هو محل معرفته ومحبته وعبوديته والإخلاص له...وأيده بالعقل وزيرا له ومديرا، وبالمعرفة مشيرة عليه ناصحة له، وبالإيمان مثبتا له ومؤيدا، وباليقين كاشفا له عن الحقيقة..." (6)

---

(1) زكي عجيب محمود: المعقول واللاّمعقول في ميراثنا الفكري، ص: 381

(2) **الذات الإلهية**: هي أحدية جمع جميع الحقائق الوجودية كما آدم عليه السلام أحدية جمع حميع الصور البشرية إذ للأحدية الجمعية الكمالية مرتبتان (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية. ص: 15).

(3) ابن عربي محي الدين: ترجمان الأشواق، من قصيدة تناوحت الأرواح، ت: عبد الرحمان المصطاوي، ص: 61.

(4) **العبودية**: الوفاء بالعهود وحفظ الحدود والرضا بالموجود والصبر على المفقود (**ينظر**: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 64)

(5) **ابن القيم الجوزية**: هو محمد بن أبي بكر بن أيوب سعد حريز الزرعي نسبة إلى بلده زرع ثم الدمشقي، فقد كان قيّما على الجوزية مدرسة بدمشق، ولد 691ه، وتوفي 751هـ. صنف العديد من الكتب أهمها مدارك السالكين، الداء والدواء، إغاثة اللهفان والكثير من المؤلفات، وكان لمؤلفاته حسن السياق والتصرف مع العذوبة والميل إلى الدليل، (**ينظر**: ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط: 1349ه، ج: 3ص: 400).

(6) ابن القيم الجوزية: الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، أو الداء والدواء، ت: ناصر الدين الالباني، خرج الأحاديث: عمرو عبد المنعم سليم، مكتبة عباد الرحمان، مصر ،ط:1426ه/2005م، ص:134

في التأويل

والقلب لا يكون على هذه الحال إلاّ إذا استعان بجنود وهي الحواس، قال ابن القيم:"..ثم أمده ﷲ...بالقوى الظاهرة والباطنة، فجعل العين طليعته والأذن صاحب خبره واللسان ترجمانه واليدين والرجلين أعوانه..."(1)

هذا هو حال الحواس التي تعين العبد في الوصول إلى دراجات المعرفة والكشف، وابن عربي كان له النصيب الأوفر في الاعتماد على هذه القوى في معرفة ﷲ تعالى، فقد ربط بين الحواس و أركان الإسلام، فهي تشترك في العدد خمسة قال:" فلما كان أركان الدين..إقامة أركان شريعته..جعل في أعضائك منها دلالة على ذلك خمسة..فالخمسة التي بنيّ عليها الإسلام هي بمنزلة الحواس الخمسة فيك..السمع والبصر واللمس والذوق والشم..لأنك تجد بهذه الحواس مذاق كل شيء..ومعرفة كل شيء..وكذلك تجد بإقامة تلك الأركان الخمسة ذوق كل شيء..وإدراك العرفان"(2) ، وتفصيلها كالتالي:

1) تأويل النظر: أو البصر فبه يدرك الألوان والملونات والأشخاص على حد معلوم من القرب والبعد، والذي يدرك منه على ميلين شخص لا يدري هل هو إنسان أو شجرة، وعلى ميل يعرف أنّه إنسان، وعلى عشرين باعا أنّه أبيض أو أسود، وعلى المقابلة أنّه أزرق أو أسود، وهكذا سائر المعرفة به فلم نعلمه إلاّ من طريق الحس(3)، بالنظر الذي دعا به ابن عربي هو الذي دعا به القرآن وهو النظر الأصلي الذي يرتكز على التأمل في عجائب صنع ﷲ وآياته في مخلوقاته، والتأمل في الكون من حسن وبهاء، فينفتح قلب المتأمل وتتسع روحه لمعانقة كل شيء كما تنكشف له أسرار ﷲ ﷻ.

وتدعو هذه الحاسة أيضا إلى إقامة أركان الإسلام، قال:" فحاسة البصر تدعوك إلى إقامة أركان الصلاة"(4).

يقول ابن القيم الجوزية:" مقدار نظرة تدعوك إلى تسبيح الخالق، والتأمل لبديع صنعته، وحسن هذه الصورة التي إنما خلقت ليستدل بها الناظر عليه، وما خلق ﷲ لك العينين سدى، وما خلق هذه الصورة ليحجبها عن النظر...هذه الصورة مظهر من مظاهر الحق ومجلى من مجاليه... "(5)

---

(1) ابن القيم الجوزية: الجواب الكافي، ص: 134

(2) ابن عربي محي الدين: شجرة الكون، ت: رياض العبد الله، دار القلم، بيروت، ط: 2، 1405ه/ 1985م، ص: 73

(3) محمد غلاب: المعرفة عند محي الدين ابن عربي، المكتبة العربية، التأليف، الفلسفة، دار الكتب، القاهرة، ط1389هـ/1969م، ص194.

(4) ابن عربي محي الدين: شجرة الكون، ت: رياض العبد الله، ص: 74.

(5) ابن القيم الجوزية: الجواب الكافي، ص:136

في التأويل

فالنظر في الكون هو سبيل الاتحاد[1]، فكله امتداد له (ﷻ) بكل ما فيه من كواكب وسيارات وكائنات تزحف أو تدبّ أو تمشي على الأقدام حتى لم يعد يرى غيرها، فهو مرتبط بها في قيامه معها بالوجود الحق فهي انعكاسات للحق[2].

2) تأويل السمع:

يقول ابن عربي: " أصحاب الصوامع نفوسهم سوامع ترى أعينهم عند السمع تفيض من الدمع ما لهم علم بما هم عليه الناس من الالتباس...فإن الحق أمر في الدين بالرفق فمن رفق بنفسه فقد وفاها ما عين الحق لها...أبذل المجهود، وما عليك أن لا تتصف بالوجود أنت الواجد...فهو علم ذوق لا يؤكل"[3].

يدعو ابن عربي المريد إلى المجاهدة في ﷻ ﷻ، أو إلى الرياضة، عن طريق السماع ولسان حاله يقول: "من جدّ وجد إذ لابّد للمجاهد من أن يَجد، وكيف لا يَجد وهو الواجد في السماع". ويربط ابن عربي الوجود بالسماع من **ناحيتين:**

الناحية الأولى: التكوين وهي سماع الموجود بالقوة للأمر الإلهي في كلمة **"كن"**، وفي امتثاله للأمر كان الظهور.

والناحية الثانية: هي إيجاد السامع ومشاهدته للحق عند السماع واضطرام نار الوجد. ويقسم السماع **قسمين:**

قسم ملكي: وهو القسم الذي يجد فيه السامع عند السماع فيصبح واجدا.

والقسم الثاني: هو النفس الذي لا حظّ له ولا نصيب من الإيجاد، فهو محجوب عن الحق بأهوائه ويذكر الفارق الذي يميزّ كل قسم عن الآخر: "الإيقاع أوزان وﷻ وضع الميزان والوجود كله موزون... فالميزان حاكم وبه ظهرت المقاسم ومن جملتها الإيقاع للسماع فلهذا هي حركة السامع فلكية إذا كانت صادقة عن فناء ملكية، فإن كانت نفسية فليست بقدسية، وعلامتها الإشارة بالأكمام والمشيّ إلى خلف وإلى قدام، والتمايل من جانب إلى جانب والتصرّف بين راجع وذاهب، ومن هذه حاله فما سمع ولا أثّر فيه الموقع بما وقع، فمثل هذا أجمع الشيوخ على حرمانه بين إخوانه، فمن أدّى سماع الإيقاع في الأسماع،

(1) **الإتحاد**: هو أن تصير الذاتين واحدة، وهو شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل موجود بالحق فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجودا به معدوما بنفسه لا من حيث أنّ له وجودا خاصا اتحد به فإنّه محال (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية،ص: 03)

(2) **ينظر:** فيكتور سعيد باسيل: وحدة الوجود، ص: 86.

(3) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 4، ص: 378.



في التأويل

وماله وجود فهو من أهل الحجاب[1] والمحجوب مطرود هل ظهر عن كن إلاّ الوجود وهذا سار في كل موجود"[2].

وعليه، فمن كان سماعه ملكيا، كان فانيا في الوجود منسجما معه في الإيقاع، فإنّ كل ما في الكون يتحرك حركات إيقاعية، السماء في حركات شموسها ونجومها وأقمارها، والأرض في حركات نباتها وحيوانها وإنسانها، وكيف لا تكون إيقاعية والميزان هو الحاكم و به ظهرت المقاسم.

إضافة لما سبق، يقسم السماع أيضا في مفهوم ابن عربي إلى ثلاثة أوجه: بالطبع (الطبيعي)، وبالحال (الروحاني)، وبالحق (الإلهي)، فمن يسمع بطبعه اشترك فيه الخاص والعام، وكل ذي روح يستطيب الصوت الطيّب، ومن يسمع بحاله، إذا طرق سمعه مما يوافق حاله ينقدح سرّه على قدر صفاء وقته فيفيض ذلك على جوارحه، ومن يسمع بالحق ومن الحق فإنه لا يلتفت إلى هذه الأحوال، لأنها ممزوجة بحظوظ البشرية ولا يؤمن عليها الزلل[3].

من خلال من سبق يتضح أن السماع لا يقل شأنا عن النظر، فلزاما على الإنسان سماع الصوت الحسن والنغمة الطيبة لِيُوصِل القُوت للأرواح عن طريق الأذن فتغذّيها وتنميها، فالأذن من هذا القبيل هي الفم الذي تدخل الأنغام عن طريقه إلى الروح فتبعث فيها النشوة والحياة والشوق إلى مبدع الجمال من كل نغم ومن كل شكل كما يدخل الطعام إلى الجسم عن طريق الفم فيبعث فيه القوة والنشاط[4].

و لا أكون قد جانبت الصواب إن قلت أنّ كل ما هو حسن أو جميل يُرشد ويهدي إلى الله ﷻ سواء كان عن طريق البصر أو عن طريق السمع، فهو يُثير الوجد ويخلق في النفس الحاسة الثالثة وهي الذوق وعن طريقه يصل المريد إلى التحقق بالوحدة في الشهود وبالتالي إلى حق اليقين.

3) تأويل الذوق:

الأصل في الذوق هو تلك القوة التي تدرك الطعام، والحقيقة عند ابن عربي أنّ الذوق لا ينحصر في التعرف إلى الطعوم بل يتجاوزها إلى قوة تدرك لطائف الكلام، والتي تتذوق الجميل من الأصوات والألحان، لأنّ الفن والأدب يغذيان الروح، فهما منها بمنزلة الطعام الشهي من الجسد.

---

(1) **الحجاب**: كل ما يستر مطلوبك وهو عند أهل الحق انطباع الصور الكونية في القلب المانعة لقبول تجلي الحق (**ينظر**: الجرحاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 38).

(2) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 4، ص: 368

(3) عبد الباقي مفتاح: بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، تقديم: عبد الإله بن عرفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 2011م، ص: 66.

(4) **ينظر**: فيكتور سعيد: وحدة الوجود، ص: 94.

في التأويل

والذوق هو القوة المهيئة للعلوم من حيث كمالها في الإدراك بمنزلة الإحساس(1) كونها بحسب الفطرة.

ويعتبر الذوق عند الصوفية، القوة التي يدرك بها الحق(2)، وهو من أشرف الحواس وأسماها وهو مرتبط بها ارتباطا وثيقا، فكما يتذوق اللسان الطعام، فالعين تتذوق الألوان، والأذن تتذوق الألحان والأنف يتذوق روائح العطور، واللمس يدرك الرطوبة واليبوسة والسخونة والبرودة، وبه يصل إلى رؤية الوجود الحق الواحد الودود الذي يشمل بمحبته جميع الكائنات عن طريق الحس والذوق الخالص من كل شك ومن كل جحود.

فموضوع الذوق العلوم الدينية، وهم فطري في الإنسان ولا ينمو إلاّ مع كثير من الرياضة والمجاهدة، قال الغزالي:"إن الإيمان مركوز في النفوس بالفطرة"(3)، فلا يكتمل الإيمان واليقين بدونه ولا يمكن الخوض فيه إلاّ عن طريق انكسار النفس وصفائها والتبحر في معاني الذوق، والخوض دونه لا يتحقق، والتحقق في الوجود الحق عن طريق الذوق، هو التمييز بين وجودنا الفردي الزائف الذي نعتبره وجودا حقيقيا، ووجودنا الحقيقي هو وجود الله، بهذا قال ابن عربي وبهذا عمل.

4- تأويل الشم:

قال عنها ابن عربي:" و حاسة الشم تدعو إلى استنشاق أنفاس التوحيد.."(4)، والشم يدعو إلى رمزية مقام من مقامات الروحانية، وهو مقام "**شم الأنفاس الروحانية**"، لقد تبين أن ابن عربي قد عرف الكثير من صوفية الأندلس، وكما سبق ذكره كان له اجتمعات بهم، فقد اجتمع بواحد منهم في بيت المقدس وبمكة، وسأله في مسألة: فقال لابن عربي: هل تشم شيئا..؟ عندئذ علم ابن عربي أنه من أهل هذا المقام(5).

5- تأويل اللمس:

---

(1) **الإحساس**: هو إدراك الشيء بإحدى الحواس فإن كان الإحساس للحس الظاهر فهو المشاهدة، وإن كان للحس الباطن فهو الوجدانيات (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 05) .

(2) **ينظر** فيكتور باسيل: ووحدة الوجود، ص100.

(3) وقد بين الغزالي هذه الفكرة في كتابه إحياء علوم الدين، ومعه المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار للعراقي أبو الفضل زين الدين، دار ابن حزم، بيروت، ط: 1، 1426ه/ 2005م، ص: 141.

(4) ابن عربي محي الدين: شجرة الكون، ت: رياض العبد الله، ص: 74.

(5) المصدر نفسه، ص: 16.

في التأويل

يدعو ابن عربي إلى مجاهدة النفس وتربيتها من خلال ما هو عزيز على النفس وهو المال، فقال:" وحاسة اللمس تدعوك لأداء الزكاة.." [(1)]، والزكاة مقرونة بالصلاة دائما، وهما الركنان الأساسيان في الإسلام، وقد عبر عنهما الفيلسوف برمزية وحصرهما في أسرار العدد رقم خمسة، الذي يرمز لأركان الإسلام الخمسة والحواس الخمسة أصابع الإنسان الخمسة في عضو، فقال:" ثم جعل أصابع قدميك الخمسة مشيرة لك ومذكرة بالخمس صلوات التي افترضها ﷲ عليك..فتقوم بها على قدميك لأنها خدمة ﷲ تعالى في الأرض..والخدمة إنما تكون من القدمين..فلذلك جعلت قدمك اليمنى مذكرة بالصلوات الخمس..وأصابع قدمك اليسرى تذكرك بما يجب من نصاب الزكاة وهي خمسة دراهم فالزكاة مقرونة بالصلاة..فلذلك كانت أصابع القدمين إشارة إلى الصلاة والزكاة"[(2)].

ومن الضروري التنبيه لأمر مهم، وهو أن الحواس قد تشترك في الوظيفة وهذا ما يسمى بالحس المشترك، فمثلا وظيفة البصر استقبال الألوان والسمع للأصوات والذوق للطعوم والشم للروائح واللمس يحس الحرارة والبرودة، ولكن توجد موضوعات مشتركة تدركها أكثر من حاسة مثل الشكل والمقدار فيشترك البصر واللمس معا في إدراكهما، والحركة والعدد فتدركها أيضا أكثر من حاسة، وما دامت توجد موضوعات للحواس مجتمعة فتوجد قوة مشتركة تدرك هذه الموضوعات، وقد كان لابن رشد النظرة نفسها للحس المشترك، إلاّ أنّه أضاف وظيفة أخرى وهي الوعي بالإدراك أي حين أدرك شيئا أدركه وأعي أنّي أدركه[(3)] .

ومن الحواس الباطنة القوة الفكرية التي بها التركيب والتفصيل والاستنباط، ومنها الوهم وهو الذي ينازع العقل في قضاياه حتى أن المتفرد يبيت في الليل يؤمنه عقله ويخوفه ويهمه، وهو يخالف العقل في أمور غير محسوسة، وكذا من الحواس الباطنة الخيال وهو خزانة الحس المشترك وتبقى فيها الصور بعد زوالها عن الحواس[(4)]، فبين الوجود الحقيقي والوجود الزائف حدّ فاصل صنع علما قائما ونظرية قادها الفيلسوف ابن عربي تعتمد على هذه الحاسة الباطنة تسمى الخيال، عناصرها تسمى الحواس فما هو الخيال عند ابن عربي و ما هي مقوماته وأسسه؟.

---

(1) المصدر نفسه، ص: 74.
(2) المصدر نفسه، ص: 76.
(3) محمود زيدان: نظرية المعرفة عند مفكري الاسلام وفلسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة العربية،ط:1/ 1989 ، ص:213
(4) محي الدين الطعمي: إحياء علوم الصوفية، المكتبة الثقافية، بيروت، ط:1: 1414ه/ 1994م، مج: 2، ص: 8

في التأويل

فكرة الخيال عند ابن عربي:

إنّ موضوع الخيال موضوع مركب كثرت حوله الدراسات، ووضع تحت مجهر البحث والتحليل فأنتج كتبا متنوعة كلها تصب حول حقيقته عند ابن عربي، وذلك لأهميته باعتباره وسيلة المعرفة وموضعها الذي يتبلور حول الوجود ووحدته والجمال والأخلاق وكل ما كان له صلة بالواحد، فالخيال في فلسفة ابن عربي من الكينونة الإلهية قبل أن يخلق الكون إلى الصورة في المرآة إلى ظِلال الأشياء التي تقابلها أضواء فتدركها أبصار قد ترى بعين الخيال، وقد تكون رؤى المنام وقد تكون لاشيء، لأن الخيال له الوجود كما له العدم، هو أداة معرفية من جهة وله وجوده المعقول في ذاته، من جهة أخرى، ولهذه الثنائية الوجودية والمعرفية للخيال أخذ الرمز البعدين المعرفي والوجودي(1).

والسؤال المطروح هنا ما علاقة الخيال بالتأويل وما مدى تأثيرها على التفسير؟

قبل التطرق لعلاقة الخيال بالتأويل لا بد من ضبط هذا المصطلح ومفهومه عند ابن عربي:

الخيال: كلمة تتردد عند ابن عربي مضافة إلى شيء أو متبوعة بصفة أو مفردة دون الإضافة أو الوصف والكلمة مفردة تعني أحد هذه الأمور:

1- عالم الخيال ويمثل الكون بظاهره الحسي وباطنه الغيبي التجريدي أو هو المادة وما وراءها.

2- كل موجود أو وحدة من وحدات الكون سواء كانت من خلق الله ﷻ أو من خلق الإنسان.

3- كل صورة خيالية بالمفهوم المعاصر لهذه اللفظة سواء كانت هذه الصورة في الذهن أو خارجه.

4- الخيال الإبداعي بمفهومه المعاصر سواء كان هذا الخيال مبدعا أو متلقيا.

5- قوة التخيل، عامة عند الإنسان وبعض الحيوان.

6- بمعنى ظِل وفي الواقع كلمة ظِل عنده ترادف المفهومات 1، 2، 3.

أما الكلمة مضاف أو موصوفة فإنّها بحسب ما أضيفت إليه أو وصفت به(2).

---

(1) **ينظر**: ساعد خميسي: ابن عربي المسافر العائد، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط: 1، 1431ه/ 2010م، ص: 222.

(2) سلمان العطار: الخيال عند ابن عربي "النظرية والمجالات"، دار الثقافة القاهرة، ط: 1991م، ص193.

في التأويل

هذه التعاريف كلها تدور حول المستويات: الوجودية الغيبية والشهودية، وما بينهما من اتصال أو انفصال، ومعرفية وبإدراكه يعرف ﷲ تعالى، ويُعرف أنّ الكون والإنسان خيالٌ، قال ابن عربي[1]:

والحقُ عينُ الخلقِ إنْ كنتَ ذا عــــــــــــــيـنٍ والخلقُ عينُ الحقِ إن كنتَ ذا عقـــــــــــلِ
وإنْ كنتَ ذا عينٍ وعقلٍ فمـــــــــــــــا ترى سوى عينَ شيءٍ واحدٍ فيه بالـــــــــــــكل
فإنَّ خيالَ الكونِ أوسع حضـــــــــــــــــــــــرة من العقلِ والإحساسِ بالبَذْلِ والفَضْلِ

إن الخيال أداة معرفية في الإنسان مستقل في وجوده عنه -الإنسان- تفيد: العقل في عملية الفكر، لأنه يعتمد على ما خُزن في الذاكرة من صور محسوسة وخيالات من صور قابلة للاستحضار أو صور مبدعة، فهو برزخ بين المحسوس والمعقول، بين الوهم والحقيقة، بين متاهة الزمن: الماضي والحاضر والمستقبل، يتخلله برزخ الاحتمالات "الماضي والحاضر، الحاضر والمستقبل، الماضي والمستقبل" وصولا إلى تجاوز الكل أو الجمع بينهم، فهو موجود أو معدوم، فهو محلا للموجودات في حال عدمها، وباعتباره محلا فإنه يجوز رمز الأنوثة التي تخوله قدرة الخلق والإبداع[2] فتخرج الأعيان الثابتة للتمثل والتجسد في العالم عالم الخيال، رغم ماهيته اللطيفة إلاّ أن له قدرة الجسمانية، كما أمكن لجبريل عليه السلام أن يأتي في صورة صحابي جميل الخِلقة، وفي مجال العقائد باب رحب للخيال استنادا لحديث الإحسان:((***أن تعبد ﷲ كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك***)) [3].

وهنا تأتي الخصائص التي يمتاز بها الإنسان من قوة معرفية تخوله لأن يكون عارفا الذي يعطيه الأحقِية بأن يُقال عنه **"الإنسان الكامل"**، الذي يدرك حقيقة الصلة بين الحق والخلق، ((***من عرف نفسه عرف ربه***))[4] وهذه الصلة

(1) ابن عربي محي الدين: رسائل ابن عربي، كتاب اليقين وكتاب المعرفة، ت: سعيد عبد الفتاح، المسألة: 94 ص: 226.

(2) **الابداع**: هو إيجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان كالعقول، وهو يقابل التكوين لكونه مسبوقا بالمادة والأحداث ولكونه مسبوقا بالزمان والتقابل بينهما تقابل تضاد، فالإبداع عدميا والتكوين وجوديا (**ينظر**: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 03) .

(3) ابن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج: 1، كتاب الإيمان، باب: 37سؤال جبريل، رقم الحديث: 50، ص: 144 .

(4) لقد صنف هذا الحديث من بين الموضوعات، **ينظر**: الصغاني أبو الفضل: موضوعات الصغاني، ت: نجم عبد الرحمن خلف، دار نافع، ط: 1، 1401ه/ 1980م، ص: 34/ كما ذكره علي الملا القاري ضمن الأحاديث الموضوعة وأورد أقوال العلماء فيه في كتابه: الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، والمسمى الموضوعات الكبرى، ت: محمد



في التأويل

الوثيقة بالله ﷻ تعالى أعطيت الخيال صفة الكمال وكانت أهم مبرر لفكرة وحدة الوجود، وهو الذي بدوره أخرج الجانب الإبداعي للإنسان المرتبط بالحس والمرتبط بالعقل والمرتبط بالكشف القادر على الجمع بين كل هذه الأدوات المعرفية الذي تفتح له باب التبحر والتجوال في فضاءات المطلق دون قيود ثم التمثل الحسي البسيط بكل حرية.

عوالم الخيال: أهم عوالم الخيال:

عالم الخيال المطلق: الذي يسمى "**الميتافيزيقية**" (1)، يتوسط الوجود و العدم، الوجود المطلق: "الله"، والعدم المطلق: "**الخيال**" المتعدد في الصورة والإبداع، وعالم الخيال المطلق هو المُمِد لخيال الإنسان بالقدرة على الحركة الإبداعية المستمرة، إنّه **العماء**(2)، ذلك الغمام أو السحاب الكثيف حيث كان الله ﷻ قبل أن يخلق الخلق، حسب حديث النبي ﷺ ما رواه أبو رزين عندما "سأل النبي ﷺ فقال: يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ فقال: ((***كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء ثم خلق العرش ثم استوى عليه***)) (3)، وهناك من زاد: ((***تحته هواء وفوقه هواء***))، وقد إستدل به ابن عربي بقوله:"الرحم الكبير الذي تتولد فيه كل الموجودات من حالة الإمكان العدمية إلى حالة العدم الوجودية" (4).

العماء في فهم ابن عربي، يشبّه بظلمة الغيب أو النَفَس الإلهي، أو بالمرآة التي تنعكس فيها الصور التي يتجلى الله ﷻ عليها ويعطيها للوجود، فإذا تجلى الحق تعالى لهذه المرآة -العماء- انطبع فيها ما في العلم الإلهي من صور العالم وأعيانه.

قال ابن عربي: "العماء أصل الأشياء، وهو أول كشف شفاف نوري ظهر فلما تميز عمن ظهر عنه جعله الله ظرفا لأنه لا يكون ظرفا له إلاّ عينه إذ لا يحيط به شيئا فهو بذلك أوّل ظرف قِبلَه وجود الحق وهو المعنى الذي ثبت به واستقرت أعيان الممكنات" (5).

بن لطفي الصياغ، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: 2، 1406ه/ 1986م، ص: 237 / رغم ذلك نجد جل المتصوفة ومن بينهم ابن عربي يستدلون به على أفكارهم.

(1) **الميتافيزيقيا**: ما بعد الطبيعة، وهو عند أرسطو: علم المبادئ العامة والعلل الأولى، ويسمى الفلسفة الأولى أو العلم الإلهي، أما ديكارت: فهو الله والنفس، كانط: هو مجموعة المعارف التي تجاورز نطاق التجربة وتستمد من العقل ، وغير ها من التعاريف التي أوردها الفلاسفة (**ينظر**: المعجم الفلسفي، ص: 197)

(2) **العماء**: هو المرتبة الأحدية

(3) الذهبي شمس الدين: العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها، ت: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط: 1، 1416ه/ 1995م، رقم الحديث: 26، ص: 18

(4) سلمان العطار: الخيال عند ابن عربي، ص25.

(5) ميسون مسلاتي: قراءة معاصرة لأفكار ابن عربي، دار أفنطه، للنشر، إسبانيا، ط: 1، 1997م، ص: 57.



في التأويل

أمّا قبوله للصور فيقول ابن عربي:" فإنه ليس في وسع الخيال أن يقبل أمرا من الأمور الحسية والمعنوية والنسب والإضافة وجلال ﷻ وذاته إلاّ بالصورة، ولو رام أن يدرك شيئا من غير صورة لم تعط حقيقته ذلك لأنّه عين الوهم" (1).

بمعنى أن الخيال أكثر الموجودات بعدا عن الكيف(2) ولكنّه قريب منه فهو الفاعل والمنفعل، يجمع بين رمزية الذكورة والأنوثة فلهذا هو إنسان كامل.

قال: لقد صارَ قلبي قابلاً كلَ صـورَةٍ فمَرْعَى لِغزْلانٍ وديرُ لرهبانٍ

وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائـــــــــــــــــفٍ وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآنِ

أدينُ بدينِ الحُبِ أني توجهتْ رَكَائِبُهُ، فالحُبُ ديني وإيماني(3)

ولما كان أكثر لطافة كان أكثرها نورانية فهو **النور** بعينه لأن إيجاده وإبداعه للصور يكون بنفاذ نوره في العدم فيصوره موجودا، وبوجود قوة التخيل في الإنسان مكّنه من إدراك التجليات الإلهية بعين الخيال وهي التجليات اللاّمحدودة و غير متكررة.

قال ابن عربي: "فجعل ﷻ هذا الخيال نورا، يُدْرَكُ به تصوير كل شيء، أيّ أمر كان، كما ذكرناه فنوره ينفذ في العدم المحض، فيصوِّره وجودا، فالخيال أحق باسم "**النور**" من جميع المخلوقات الموصوفة بالنورية، فنوره لا يشبه الأنوار وبه تدرك التجليات وهو نور عين الخيال" (4).

ونوره لا يضاهيه إلاّ النور الإلهي، بل وقد يكون هو عينه، ولمن يبلغه الإنسان إلاّ إذا تدرج من الحدود وسافر في معراج نحو **المطلق**، وهذا ما يسمى **العُروج**، وهو السفر والإسراء الروحي المماثل لإسراء رسول ﷻ ﷺ وبه يرقى العبد لعالم المطلق، وبه يتمثل الإنسان ﷻ ﷻ في صور مألوفة لديه، مما

---

(1) **ينظر**: ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، ت: عثمان يحي، تصدير: إبراهيم مذكور، المجلس الأعلى للثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط: 1413ه/ 1992م، ج: 4، ص: 414/ ساعد خميسي: ابن عربي المسافر العائد، ص: 231

(2) **الكيْف**: هو هيئة قارّة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته ومعنى القارة خلاف الحركة التي تشمل الزمان والفعل والانفعال (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 82)

(3) ابن عربي محي الدين: ترجمان الأشواق، ت: عبد الرحمن المصطاوي، من قصيدة: تناوحت الأرواح، ص: 62.

(4) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، ت: عثمان يحي، ج: 4، ص: 419.

في التأويل

يعني صعود العارف إلى **اللاّهوت**[1] ونزول الرحمن إلى **الناسوت**[2]، وهذا الصعود والنزول لا يتحقق إلاّ في عالم الخيال المطلق أو العماء.

وهناك عالم مقابل للمطلق والمؤهل للرقيّ إليه هو **عالم الخيال المقيد** وهو الملكة[3] التي بحوزة الإنسان والأداة المعرفية التي تتوسط الحس والعقل، باعتبار أن المنهج الحسي يحتل في فلسفة ابن عربي مكانة خاصة، سواء في المعرفة العقلية أو الكشفية، وربما للعلاقة الموجودة بين الخيال والحس سماه "**الخيال المقيد**" لأنّه مقيد بالمدركات الحسية، فقوة الخيال لا تضبط إلاّ ما أعطاها الحس من جملة بعض المحسوسات على بعض.

ويحتاج الخيال إلى قوى مساعدة مثل "**المصورة**" و"**الحافظة**" وبها يستطيع إبداع صور جديدة لم يعهدها من قبل لكنّه متصل بالمحسوس لأن أجزاءه لا بد أن تُؤخذ من عالم الحس وعالم الخيال عند ابن عربي لا ينحصر في اليقظة بل يتعداها إلى عالم الرؤى وفيه تتضح بشكل جليّ فكرة الرمز، فعالم المنام كعالم الواقع له تفاصيل ودرب يقول فيه:" وإلى مثل هذه الحقيقة يصير الإنسان في نومه وبعد موته، فيرى الأعراض صورا قائمة بنفسها تخاطبه ويخاطبها، أجسادا لا يشك فيها، والمكاشف يرى في يقظته ما يراه النائم في حال نومه" وقال: "ومن الناس من يدرك... في النوم بعين الخيال قطعا " [4].

عندما يتمكن الإنسان من بلوغ درجة يسهل عليه فيها تعبير الرؤى يكون قد انتقل من عالم الخيال المقيد إلى عالم وسط بين عالم الخيال المقيد وعالم الخيال المطلق، وفي هذه المرحلة الوسطى بين عالمي الخيال يكون العارف قريبا من المطلق كما لا يبتعد عن المحدود، إنّه مركز نشاط قوة التخيل الإنسانية، ويسمى هذا النوع من الخيال **بعالم المثال** يصل المطلق بالمحدود وإذا تمكن الإنسان منه سهّل عملية السفر بين العماء وعالم الخيال المحدود أو بين الخيال المنفصل والخيال المتصل، ويكون حاز على الكمال للجمع بين الكثيف واللطيف

(1) **اللاهوت**: علم يبحث في وجود الله تعالى وذاته وصفاته، ويقوم عند المسيحين مقام علم الكلام عند المسلمين، وهو ضربان: لاهوت طبيعي: يعتمد على التجربة والعقل وحدهما دون الرجوع إلى النقل، ولاهوت منزل: ويعتمد على النصوص المقدسة ويسمى الإلهيات، وله أحوال ثلاثة: المرحلة الأولى التي يرد فيها العقل الإنساني الظواهر إلى علة أو علل مفارقة للأشياء، وتليها الحال الميتافيزيقية وفيها يرد العقل التغير إلى علة أو علل كامنة في باطن الأشياء، والحال الوضعية ويقف فيها العقل عند تفسير الظواهر (**ينظر**: المعجم الفلسفي، ص: 160)

(2) **الناسوت**: عبارة عن حسّ الأواني، ومرجع الناسوت للملك ومرجع اللاّهوت للملكوت، أما **الرحموت**: عبارة عن سريان اللّطف والرّحمة في جمع الأشياء جلالها وجمالها (**ينظر**: ابن عجيبة عبد الله: معراج التشوق إلى حقائق التصوف، ويليه كتاب النقاب عن سر لب الألباب، ص:41)

(3) **الملكة**: هي صفة راسخة في النفس وتحقيقه أنّه تحصل للنفس هيئة بسبب فعل من الأفعال ويقال لتلك الهيئة كيفية نفسا وتسمى حالة ما دامت سريعة الزوال فإذا تكررت ومارستها النفس حتى رسخت فيها وصارت بطيئة الزوال فتصير ملكة (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 102)

(4) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، ت: عثمان يحي، ج: 4، ص: 411..

وما بينهما، ويكون قد انتقل إلى **عالم الحقائق** فيرى الأشياء على ما هي عليه وحصل له الوهب المطلق الذي لا يتقيد بكسب، أي يجتاز مرحلة المعرفة الحسية والعقلية المباشرة إلى العلم الوهبي الإلهي المطلق(1).

وإذا تحقق الإنسان بعالم الخيال بكل مستوياته، وكان له إدراك التجليات وأصبحت ذاته **"مرآة تنعكس عليها صور عالم المثال المطلق في العقل الإنساني"**(2) وأصبح صاحب رؤى صادقة وله القدرة على فك رموزها والعبور إلى المعنى الذي أُريد لها، يكون قد دخل **حضرة الخيال** الجامعة لمعاني تحقق الإنسان بعالم الخيال بمعانيه التوسطية المختلفة، **المطلق والمحدود والرابط بينهما وصاحب حضرة الخيال**، يعني دخوله مدينة الخيال ويصبح أهلا لتلقي الحقائق الموجودة على هذا المستوى وهي **معارف: ذوقية، صوفية، كشفية** لا تتحقق إلاّ لفئة قليلة من الناس.

إنّ مصطلح **الحضرة** عند ابن عربي يلازم عادة العوالم، ولقد جعله هذا الفيلسوف مراتب، كمراتب العوالم، ولقد رتبها بقوله: " اعلم أنّ المراتب ست: فالأول مرتبة حضرة الأحدية، ثم مرتبة حضرة الواحدية، ثم مرتبة عالم الأرواح المجردة، ثم مرتبة عالم النفوس وهو عالم المثال، ثم مرتبة عالم الأجسام وهو عالم الملك، ثم مرتبة الإنسان الكامل" (3)، كما وضع مراتب المجالي، ولها علاقة هي أيضا بالعوالم والخيال والحضرة، فهذه هي رمزية ابن عربي كل مرتبط ببعضه لا يمكن فصل هذا عن ذاك.

ولا يخفى على الناظر في منهج ابن عربي مصطلح **"البرزخ"**(4)، الذي يعتبر التوسط بين الثنائيات المتضادة في عالم الخيال، فهو الجامع لتعدد عوالمه بمجالاته اللاّمحدودة من علاقة **الذات بالصفات** إلى **العماء**، إلى **النَفَس الرحماني** إلى **عالم الحروف** وإلى **الإنسان الكامل** إلى **الكون** كله، له امتداد إلى المطلق كما له امتداد على المحدود، وفي جهة المطلق لا حدّ له لأنّه يسع ﷲ ﷻ، سعة قلب المؤمن له، وفي جهة المحدود لا طاقة له على تمثل شيء من دون المدركات الحسية بأجزائها فهو جامع مفرق، واصل وفاصل بين الكل والجزء بين الوجود والعدم، بين الموت والحياة بين الجسد والروح، بين المعقول والمحسوس، ولهذا كان برزخيا وحيويا وأهلا لاعتباره إنسانا كاملا.

---

(1) **ينظر**: ساعد خميسي: ابن عربي المسافر العائد، ص: 238 وما قبلها.

(2) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: أبو العلا عفيفي، ج: 2، ص: 75.

(3) ابن عربي محي الدين: رسائل ابن عربي، كتاب اليقين وكتاب المعرفة، مسألة: 83، ص: 220

(4) **البرزخ**: هو العالم المشهور بين عالم المعاني المجرّدة والأجسام المادية والعبارات تتجسد بما يناسبها إذا وصل إليه وهو الخيال المنفصل وهو الجامع وهو الحضرة الواحدية والتعيين الأول الذي هو أصل البرازخ كلها (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 20)

في التأويل

وهو معقولا في ذاته غير مدرك بالحس، موجودا من حيث لا أحد ينكر أنّ هناك صور متمثلة أو متخيلة.

والإنسان الكامل كما قال: "مخلوق على صورته فعلمه بالله تعالى إيمان ونور وكشف ولذلك يصفه بما لا تقبله الأدلة، وفي هذا المنزل صمت العبد" (1).

فمَا ثَمَّ إلاّ الصَّمتُ و الحقُ ناطقُ ومَا ثَمَّ إلاّ الله لا غيرَ خالقُ

والإنسان سمي إنسانا لوجود شيء يدفعه نحو الأنس والألفة بحضور الآخر، ويقترن الأنس برؤية وجه الجمال، ويعرف ابن عربي الأنس على أنه:" آثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهية في القلب وهو جمال وإجلال"(2).

ومجمل القول: إنّ **البرزخ** هو المتخيل بين **الوجود والعدم والنفي والإثبات**، وهو الحقيقة المحمدية(3) التي هي برزخ بين **الشفعية والوترية** أو بين **الإطلاق والتعيين** على مستوى الإله، فالإنسان مركب من العلوي والسفلي، والإنسان الكامل برزخ بين **الحق والخلق**، و قوة الخيال في الإنسان برزخ بين **الحس والعقل** وبرزخ بين **العقل والكشف** وفي العقيدة برزخ بين **التنزيه والتشبيه** وغيرها من الفواصل.

إنّ فلسفة ابن عربي في الخيال أوسع بكثير من أن تحتويها مجموعة أوراق فيها محاولة تلخيص لبعض المفاهيم التي نحاول أن نبينها في هذا المخطط.

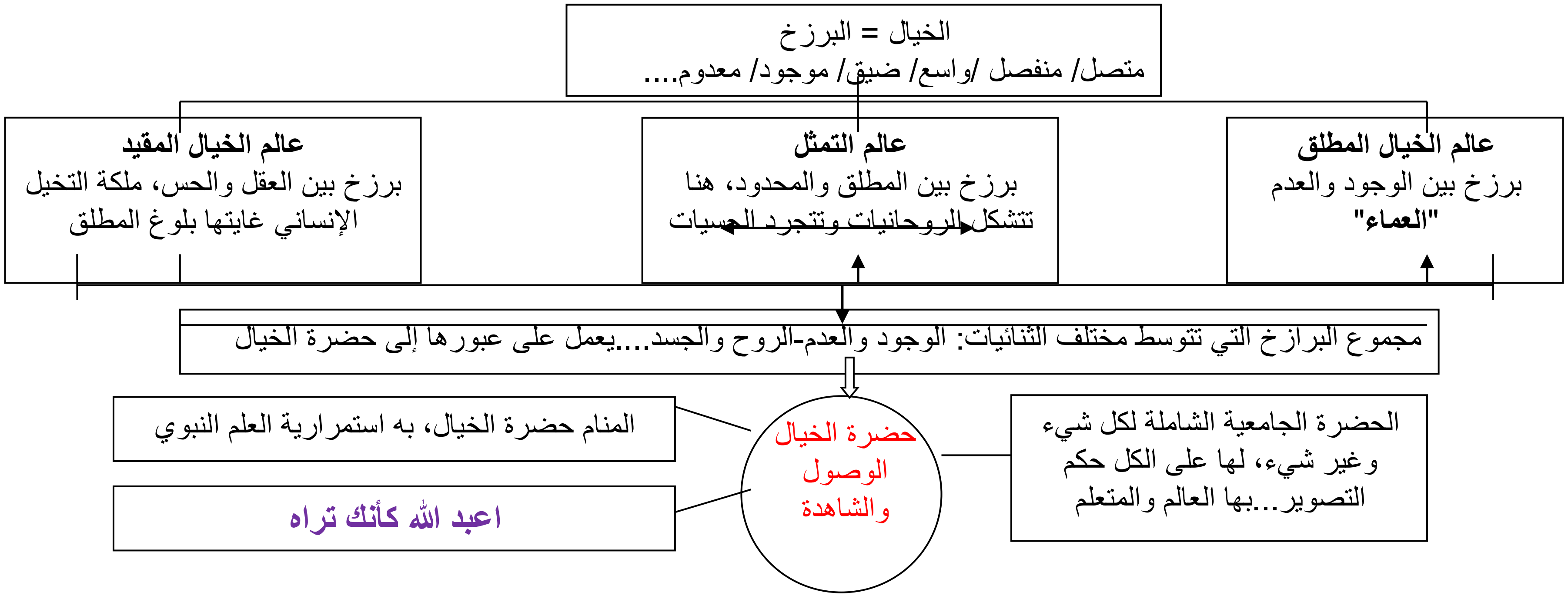
---

(1) ابن عربي محي الدين: رسائل ابن عربي، كتاب اليقين وكتاب المعرفة، مسألة:63، ص: 211

(2) نزهة براضة: الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقي بيروت، ط: 1، 2008م، ص: 106

(3) **الحقيقة المحمدية**: هي الذات مع التعيين الأول وهو الاسم الأعظم

الشكل: تلخيص لبعض مفاهيم الخيال عند ابن عربي من خلال مخطط أورده ساعد خميسي[1].



---

(1) ساعد خميسي: ابن عربي المسافر العائد، ص: 244



في التأويل

الخيال والمرآة:

استعمل ابن عربي المرآة رمزا للخيال بكل مستوياته ووظائفه وذلك لوجود علاقة بينهما تكمن في خاصية الجمع بين وجود الشيء وعدمه، ويلتقيان أيضا في المدلول اللغوي لكلمة خيال، والتي تعني صورة مجسمة للإنسان، والتي تعبر عن وجوده وعدمه وكذلك الصورة في المرآة من ينظر إليها يشاهد صورة نفسه، أو من هو في مقابل المرآة، ولا أحد يقول أن ما في المرآة صورة حقيقية لأنها انعكاس للصورة المقابلة، ومن هنا اعتبر ابن عربي الخيال مرآة والمرآة خيال.

ولقد ربط ابن عربي المرآة بالقلب فصارت رمزا له سواء **المجلوة** رمز القلب الصافي القابل لحصول التجليات أو المرآة **المشوبة** بالغبار أو بأي شيء يعيق انعكاس صور الرائي إليه بالقلب الذي أصابته القسوة، كما استعملها للتعبير عن الخيال وعن عوالمه وعن حضرته وعن البرزخ، وهو بهذا يجعل القلب مرادف للخيال، لأن القلب الصافي تتجلى فيه الحقائق للإنسان الكامل وهو في حقيقته خيال، ومن هنا يكون القلب والخيال محلا للتجليات ومرآة عاكسة للصفات، ثم تتحول ذات العارف كاملة مرآة (1).

اعتبر ابن عربي الكون كله مجموعة مرايا تنعكس فيها الحقائق الإلهية، وتجلٍ للأسماء والصفات التي يشتمل عليها الإنسان الكامل، كما يقف مرآةً بين العالم والأسماء الإلهية، ليكون حقيقة الوجود الواحد فجمع بين **الظهور** رمز **العالم، والبطون** رمز **الأسماء الإلهية، المرآة** بينهما **الإنسان.**

قال ابن عربي: "أعلم أن الوجود واحد، وله ظهور هو العالم(2)، وله بطون وهو الأسماء، وله برزخ جامع فاصل بينهما، ليتميز الظهور عن البطون، والبطون عن الظهور، وهو الإنسان الكامل محمد ﷺ، فالظهور مرآة البطون والبطون مرآة الظهور، وما بينهما فهو مرآة لهما جمعا وتفصيلا"(3).

وقيل أن تكون الأشياء المخلوقة والكون كلهُ مرآة للإنسان وللحق وللعالم، كانت الذات الإلهية أول مرآة رأى الحق فيها ذاته ﷻ بتجلي صفاته عليها، ومن خلالها أوجد الحقيقة المحمدية، قال ابن عربي: " أعلم أنّ الحق تعالى لما

---

(1) **ينظر**: ساعد خميسي: ابن عربي المسافر العائد، ص: 245

(2) **العالم**: هو كل ما سوى الله من الموجودات

(3) ابن عربي محي الدين: تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية العلية، ويليه روح القدس في محاسبة النفس، ت: عاصم ابراهيم الكيالي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 2007، التنبيه التاسع، ص: 130

في التأويل

تجلى[1] لذاته بذاته، وشاهد جميع صفاته وكمالاته في ذاته، وأراد أن يشاهدها في حقيقة تكون له كالمرآة، أوجد الحقيقة المحمدية التي هي أصل النوع الإنساني في الحضرة العلمية، فوجدت حقائق العالم كلها بوجودها وجودا إجماليا، ثم أوجدهم فيها وجودا تفصيليا، فصارت أعيانا ثابتة فأعيان العالم في العلم والعين وكمالاتها حصلت بواسطة الحقيقة المحمدية" [2]، وقال أيضا عن المرآة: " وقد علمت أن ﷲ تعالى لابد أن يتجلى لسيدنا محمد ﷺ في مرآته: فيكون ظهور الحق تعالى في مرآته أكمل ظهور وأعدله وأحسنه لما هي عليه مرآته من الكمال، فإذا أدركت الحق تعالى في مرآته ﷺ تكون قد أدركت منه كمالا لم تدركه في غير مرآته ﷺ " [3].

فالمرآة رمز يستعمله ابن عربي للدلالة على: **الخيال على الإطلاق، القلب، الروح، الذات العارفة، المرأة،** وغيرها من الموجودات، والقاسم المشترك بينهم قابليتها لأن تنعكس عليها التجليات والحقائق وهي أهم مظاهر وحدة الوجود الذي ترى فيه كمال الجمال الذي تبحث عنه الحواس ولأن الحق ينجلي في الحواس، فإنها النوافذ التي يشرف منها الإنسان على ما في هذا الكون من جمالات، وهذه الجمالات ما هي إلاّ قبس من الجمال الكلي المطلق[4].

ومن أجل الوصول لهذه الغاية البعيدة لابد للباحث عنها من استحضار كل قواه العقلية والجسدية والروحية من أجل نيل هذا المراد، الذي يسير عليه كل سالك مريد يبتغي الحقيقة المطلقة، وابن عربي كان من رواد هؤلاء الذين ساروا على هذا الدرب، حيث أنه لم يكتف بذلك بل كان معلما يوجه السالكين ويرشدهم في رحلة التصوف والتحقق، إذ تجده يسلك كل أنواع التعليم والإرشاد، سواء كان عن طريق المشافهة أو عن طريق الكتابة، و النوع الثاني تشهد له مؤلفاته على زخمها، فقد تعمق ابن عربي فيه بالدراسة والتحليل، وصار منهجا يُعتمد عليه في فهم النصوص الإشارية عند هذا الفيلسوف الصوفي، من أجل ذلك أفرد في دراسة المنهج مبحثا متعلقا بمنهج ابن عربي الصوفي.

---

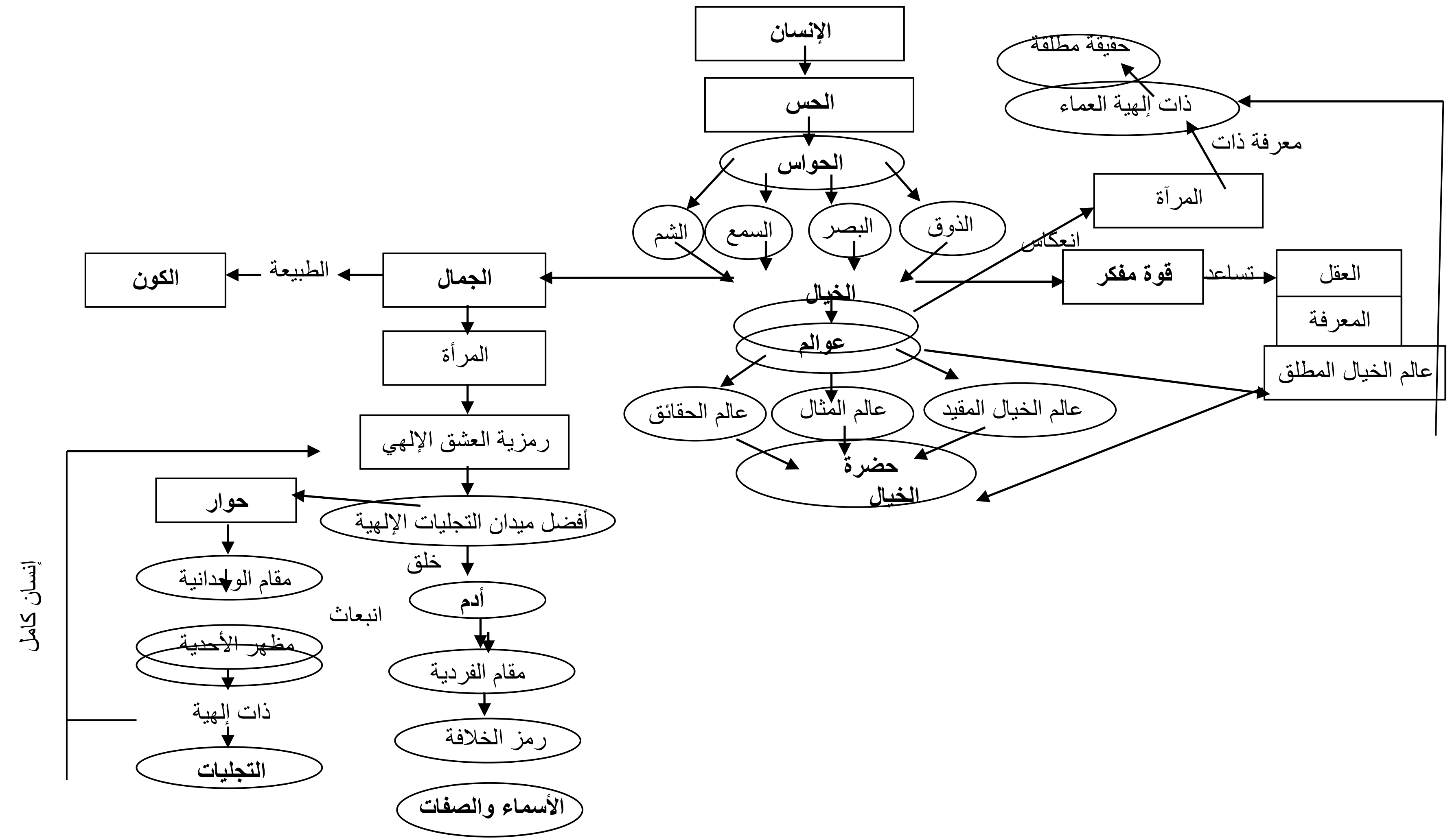
(1) **التجلي الذاتي**: ما يكون مبدؤه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها، ويحدث ذلك بواسطة الأسماء والصفات إذ لا يتجلى الحق من حيث ذاته على الموجودات إلاّ من وراء حجاب من الحجب الأسمائية (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 23)

(2) ابن عربي محي الدين: تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية العلية، ويليه روح القدس في محاسبة النفس، ت: عاصم ابراهيم الكيالي الدرقاوي، التنبيه الثاني، ص: 125

(3) المصدر نفسه، التنبيه السابع، ص: 129

(4) المصدر نفسه، التنبيه الثامن، ص: 129

في التأويل



الإنسان
الحس
الحواس
الشم
السمع
البصر
الذوق
الخيال
عوالم
عالم الحقائق
عالم المثال
عالم الخيال المقيد
حضرة الخيال
حقيقة مطلقة
ذات إلهية العماء
معرفة ذات
المرآة
انعكاس
قوة مفكر
تساعد
العقل
المعرفة
عالم الخيال المطلق
الكون
الطبيعة
الجمال
المرأة
رمزية العشق الإلهي
حوار
أفضل ميدان التجليات الإلهية
خلق
أدم
انبعاث
مقام الوحدانية
مظهر الأحدية
ذات إلهية
التجليات
مقام الفردية
رمز الخلافة
الأسماء والصفات
إنسان كامل

المبحث الثالث: منهج ابن عربي الصوفي

ابن عربي لم يكتف بتوحيد الله ﷻ عقلا وبالارتفاع إلى مقام الوحدة حسا عن طريق المعرفة الحسية بل يريد أن يعيش التحقق وينعم بالوحدة عن طريق الذوق الذي يصل إليه بإتباع المنهج الصوفي، والمنهج هو الطريق، والسائر فيه مسافر، هذا المسافر الذي أتعبه السير وأضناه الجوع والعطش، وهو يريد أن يسترشد بنار الجمال، جمال الحق إلى منازل الضيافة، والتي يطمع المسافر بدخولها لينعم فيها بالدفء والراحة والطعام الشهي(1)، لذلك كان موضوع السفر الذي يسلكه أي مريد يسعى للوصل إلى الحقيقة الإلهية من المواضيع التي كان فيها العمق المشبع بالرمزا والإشارة .

السفر وتأويله عند ابن عربي(2):

السفر رحلة قام بها جلّ العلماء وإن لم يقل كلهم، من أجل الوصول إلى الحقائق على اختلافها، فكلهم سافروا سفرا بلا عودة، وابن عربي كان من بين القائمة، ثم جعل من سفره هذا دروسا تحدث بها ووضع لها رموزا وإشارات أوّلها لمعاني خفية، فقد قال:" كيفية السلوك إلى رب العزّة تعالى والوصول إلى حضرته والرجوع به من عنده إلى خلقه من غير مفارقة فإنّه ما ثم في الوجود إلاّ الله تعالى وصفاته وأفعاله فكل هو ربه ومنه وإليه..فأول ما آتيته لك..كيفية السلوك إليه ثم كيفية الوصول، والوقوف بين يديه، والجلوس في بساط مشاهدته، وما يقوله لك، ثم كيفية الرجوع من عنده إلى حضرة أفعاله به، وإليه، والاستهلاك فيه، وهو مقام دون الرجوع"(3).

إنّ رمزية السفر لها علاقة بالله تعالى، وبالملائكة ***وبالرسل والأنبياء عليهم السلام*** وبالصالحين، والسفر في رمزية ابن عربي منطلقه الواحد الأحد ﷻ، فسبحانه موصوف بالاستواء في العماء، ثم خلق الخلق، واستوى على العرش وتفرد بالأفعال والصفات، وخلق السموات والأرض، وأنزل القرآن في ليلة القدر وهي الليلة المباركة إلى السماء الدنيا جملة بسوره وآياته، ورحل السيارة في منازل المزج والتخليص، كما أرسل الرسل ويرسل إليهم الملائكة وينزل الكتب وسافر أنبياءه بمعان كثيرة، حيث أسرى ***بمحمد*** ﷺ ليلا من

---

(1) **ينظر**: فيكتور سعيد باسل، وحدة الوجود، ص110.

(2) خصص ابن عربي مجالا واسعا لموضوع السفر في مؤلفاته فله "كتاب الأسفار إلى نتائج الأسفار" والذي تكلم فيه على محطات السفر والتي بيتها في أربعة عشر سفرا، انطلاقا من السفر الرباني وكما تحدث عن مقامات وأحوال الأسفار عند الأنبياء وفصل فيها، وله كتاب "الإسرا إلى مقام الأسرى" هو تطبيق على كتاب "الأسفار"، وبيّن فيه السفر المطلوب لأهل الكشف ما يجدونه من فتوحات ربانية.

(3) ابن عربي محي الدين: الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار، ت: عبد الرحمن حسن حمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، ط: 1986م، ص: 10.

المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، و وأخرج ***آدم*** من جنة نعيمه وأهبطه إلى أرض ابتلائه، و رفع ***إدريس*** إلى عالم الأكوان وأنزله المكان العلي، وحمل ***نوحا*** بين تلاطم أمواج بحر طوفانه في سفينة نجاته، وأخرج ***يوسف*** عن أبيه ثم أتبعه أباه، وهذب ***إبراهيم*** ليمنحه ما شاء من كراماته، وأسرى ***بلوط*** وأهله لينجيه من عذابه، وأمر ***موسى*** بالهجرة وأعجله عن قوله وألاح له نورا فسعى إليه فحاباه وأخرجه فارا من قومه ليرسله برسالاته ثم أتبعه سفرا ليؤتيه علما، ورفع ***عيسى*** إليه لما كان كلمة من كلماته، وأذهب ***بيونس*** مغاضبا إلى بطن الحوت في ظلماته، وأفضل ***الطالوت*** بالجنود، وأخرق الآفاق ***بذي القرنين*** ليقيم سدا، وأنزل ***الروح الأمين*** على قلوب أنبيائه، وأصعد الكلم الطيب إليه[(1)] ***عليهم أفضل الصلاة وأزكى التسليم.***

من خلال هذا الكلام نلاحظ أن ابن عربي قد وضع لكل نبي رمزا فيه دلالة على السفر، وهذا السفر يختلف باختلاف حالة كل رسول، وقد جعل لكل واحد منهم ***عليهم السلام*** سماءً تدل على معنى معين، في رمزية روحية، وهنا تكمن إشارية السفر عند الأنبياء[(2)].

ولقد قسم الفيلسوف السفر إلى ثلاثة أنواع، فقال:" سفر من عنده، وسفر إليه، و سفر فيه"[(3)] ،اعتبر السفر الأول والثاني سفر ربح ونجاة وبهما يصل المريد ويحط الرحال، لأن غايتهما نبيلة شريفة هي الوصول للحق عزّ وجلّ، أما السفر الثالث سفر فيه، فهو كما قال سفر التيه والحيرة، قال :" ومن سفر فيه لم يربح سوى نفسه".

والمسافرون من عنده ثلاثة أقسام: مسافر مطرود (إبليس، وكل مشرك)، مسافر غير مطرود لكنه سفر خجل (العصاة)، سفر اجتباء واصطفاء (المرسلين من عنده).

والمسافرون إليه ثلاثة أقسام أيضا: مسافر يصل إلى الحجاب لا يراه أبدا طريد عن الرحمة، وهو مسافر أشرك بالحق تعالى وشبهه وجسمه، مسافر

---

(1) ابن عربي محي الدين: كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط: 1367ه/ 1948م، ص، ص: 2/1.

(2) تحدث ابن عربي كثيرا عن منازل السماء في رحلته المعراجية وفيها تكلم على الأنبياء، إذ جعل في كل سماء نبيّ باسمه، وبعد الحديث عن هذه المنازل ومخاطبته لكل نبيّ في كل سماء، انتقل لوصف ما هو موجود في كل واحد منها من حقائق ورموز، للتفصيل أكثر **ينظر**: ابن عربي محي الدين: الإسرا إلى مقام الأسرى، أو كتاب المعراج، ت: سعاد الحكيم، دار ندرة، بيروت، ط: 1، 1408ه/ 1988م، هذا الكتاب فيه أقسام، وهذه الاقسام هي رحلة ابن عربي وسفره إلى العالم العلوي، وفيه كانت مخاطبات مع الأنبياء والرسل انطلاقا من الحبيب المصطفى، وصولا إلى ابراهيم عليه السلام، ثم الديث عن الأسرار في هذه الرحلة المعراجية

(3) ابن عربي محي الدين: كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ص: 2.

في التأويل

وصل لكن وصل إلى العتاب، ينتظر الشفاعة، ومسافر معصوم محفوظ قد بسطه الأنس، وله البشرى في الآخرة وهذا النوع هم المسافرون إليه.

والمسافرون فيه طائفتان: الطائفة الأولى سافرت بأفكارها وعقولها فضلت عن الطريق، و تشمل الفلاسفة وأهل الكلام(1) ، وطائفة سوفر بها فيه وهم الرسل والأنبياء والأولياء

كما جعل طريق السفر نوعان، طريق بالبر وطريق بالبحر، وقد استدل بقوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ** ﴾*يونس/ الآية:22* (2)

فالسفر حركة تتعلق بكل شيء العالم العلوي والعالم السفلي والحقائق الإلهية، فالوجود كله سفر في سفر لأن مبدأه على الحركة فلا مكان للسكون الذي يؤدي إلى العدم.

أما الحقائق الإلهية فسفرها كما قال ابن عربي:" النزول الرباني إلى السماء الدنيا، الإستواء إلى السماء على ما يعطيه التنزيل ونفي المماثلة والمشابهة"(3) ، فالحقائق الإلهية تسافر بأسماء اللهتعالى وصفاته، وتتنزل علة عباده على حسب الطلب

وسفر في العالم العلوي يتمثل في حركة الأفلاك ودورانها، وسياحة الكواكب في هذه الأفلاك دون سكون لأن السكون يعني بطلان الكون وانتهاؤه أو العودة إلى أصله، والقمر قُدر مناصب، وغيرها من العناصر المسافرة، كسفر الأفكار في محمود ومذموم، وسفر الأنفاس من المتنفس، وسفر الأبصار في المبصرات يقظة ونوما وعبورها من عالم إلى عالم.

وعالم الأجسام لا زال وما زال وسيزال نازلا في سفر من النشأة الأولى ونشأة الأصول إلى ما لا نهاية له، وسفر الإنسان في مراحل تكونه بلقاء والديه ثم سفر في بطن أمه، فكان ماء ثم جنينا، وخروجه للحياة سفر آخر من الطفولة إلى الهرم أرذل العمر، ثم سفر من البرزخ إلى الجنة أو النار، وفيهما سفر آخر(4).

أما مستوى الدنيا أو الإنساني: فإنّ الكيان الإنساني بكل ما يحمله جسديا وعقليا وروحيا سفر و"**السفر مبنى على المشقة**" فلا بد للمسافر أن يُقاسي المشقات وأن يُوطن نفسه على تحمُّل التعب والعناء، فسفره قد يكون لدنيا يصيبها أو لامرأة يتزوجها، أو لطلب علم ينتفع به، وإذا أراد أن يكون من المسافرين

(1) لقد سبق الإشارة في المنهج العقلي إلى أن ابن عربي رفض نظرية العقل في الوصول إلى معرفة الله تعالى، وينكر ذلك على علماء الكلام والفلاسفة، وبهذا صنفهم ضمن هذه المجموعة.

(2) ابن عربي محي الدين: كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ص، ص: 2/ 3.

(3) ابن عربي محي الدين: كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ص: 2.

(4) للتفصيل أكثر في هذه الأنواع من الأسفر **ينظر**: ابن عربي محي الدين: كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ص:3

في التأويل

الناجين الذين وصلوا إلى الحضرة الإلهية ولم يحجب عليهم، لابد أن تتوفر فيه شروط:

1) جسدية: صحة الجسم وسلامة البدن واعتدال المزاج، و **2) عقلية:** قوة الدافع الذي يدفعه إلى ركوب الأهوال وتحمل البلايا والمحن من جوع وعطش، وتعب من أجل الوصول، وعملية التحمل تتفاوت من مسافر إلى مسافر فمنهم من تضعف همته ويقعد عن مواصلة الطريق، والقليل منهم من يصبر على تحمل المشاق فيصل إلى الحضرة "**حضرة الحق**" فيكون من الفائزين.

والمسافر في رحلته هذه، بحاجة إلى ناصح ومشجع، وشاحن يدفع به إلى الأمام ويرفع همته إلى القدام، والمتمثل في الشيخ أو المرشد[1].

الشيخ أو المرشد:

هو القائد في الطريق الطويل الوعر المؤدي إلى علم الأسرار، وابن عربي ينصح المريد بالبحث عن شيخ يأخذ بيده ولو كان هذا الشيخ في أقصى الأرض، ولابد أن تتوفر فيه شروطا قالها ابن عربي:" لابد أن يكون عند الشيخ دين الأنبياء، وتدبير الأطباء، وسياسة الملوك، وحينئذ يقال له أستاذ"[2] ، فإذا وجده أخلص في طاعته وصدق خدمته وسلم أمره إليه بالكلية، من أجل أن يخلصه من نفسه وهواه و يبيّن له مواطن العيوب والخطأ في السلوك، وعلى المريد أن يُعطل إرادته[3] في طاعة شيخه والعمل بنصائحه وأن يكون كما قال:" كالميت بين يدي الغاسل"، فهو ضروري لمن أراد السفر فقد قال:" من لم يكن له أستاذ فالشيطان أستاذه"[4] وأول نصيحة ينصح بها ابن عربي المريد (**المسافر**) ألاّ يطلب الحق بالدليل (**العقل**) فيقول: "إياك وطلب الدليل من خارج، فتفتقر إلى المعارج واطلبه من ذاتك لذاتك تجد الحق في ذاتك"[5]، وهذا عين البصيرة.

البصيرة:

هي الركن الأساسي في المنهج الصوفي، والبصيرة عين يدرك بها الصوفي علوم الغيب عند ارتفاع الحجب عنها، فكما أن للبصر حجبا تحول دون رؤيته للمحسوسات كالظلام والأجسام الكثيفة أو البعد المفرط، فإذا زالت هذه

---

(1) **المرشد**: هو الذي يدل على الطريق المستقيم قبل الضلالة.

(2) عبد الحفيظ فرغلي علي القرني: الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي سلطان العارفين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: 1986، ص: 129.

(3) **الإرادة**: هي مطالبة القلب غذاء الروح من طيب النفس، وقيل الإرادة جب النفس عن مرادتها والإقبال على أوامر الله تعالى، والرضا وقيل الإرادة جمرة من نار المحبة في القلب مقتضية لإجابة دواعي الحقيقة (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص ص: 7/6)

(4) عبد الحفيظ فرغلي علي القرني: الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي سلطان العارفين، ص: 129.

(5) عبد الحفيظ فرغلي علي القرني: الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي سلطان العارفين، ص: 116

في التأويل

الحجب وأشرف النور رأى الإنسان المحسوسات، ولِعَين البصيرةِ حُجُبٌ في الرانِ(1) والشهوات(2) والالتفات إلى الأغيار، فإذا عمل المريد على جلاء مرآة قلبه وتنقيتها من الشهوات أشرق نور بصيرته، وظهرت له أعلام الغيب، وليس بين البصيرة و عالم الغيب بُعدٌ ولا قُربٌ وإنما حجابه "**الران والعقل**"(3).

ولكن وإن انجلت عين البصيرة وارتفعت الحجب فإن هناك حجب لا يمكن رفعها، إذ أن النور الذي ينبسط على الحضرات لا يشملها كلها، لأن علوم الغيب لا متناهية، في حين ما يدخل منها في الوجود متناه، ولا ينكشف للمريد مما علت درجته إلاّ بقدر ما يريد الله ﷻ كشفه به، قال ابن عربي:" إنّ الحجب...ليست شيئا سوى وقوفك مع الأشياء لا للأشياء...وإنما وقف مع الأشياء لضعف الإدراك...ووقوفك مع الخلق حجابك عن الحق ووقوفك مع الحق حجابك عن الخلق..."(4)، والوقوف والكشف يكون فقط على حسب استعداد المريد للتلقي.

وأول ما يظهر للمريد من المكاشفات الأنوار التي تظهر بها الأشياء، وهي **ثلاثة**: "**نور الحياة ونور العقل ونور اليقين**"، والحجب التي تحول دون هذه الأنوار **متعددة**، فالحجب المانعة للحياة: **الران والحجاب والعقل**، وخيوطها منسوجة من الصفات البشرية في عالم الشهادة، وهي أمراض مرّدها إلى النفس الأمّارة بالسوء.

وأما نور العقل: فتحجبه **النفس الغضبية**، وهي نار تحرق القلب فينبعث منه دخان وكلما تكاثف هذا الدخان أظلم القلب وعميّ عن مطالع أنوار الغيب.

أما نور اليقين: فيحجبه **عدم الإخلاص** والانصراف عن الأخلاق المحمودة إلى الأخلاق المذمومة، فلو صرف المريد الأخلاق المذمومة لسقطت الحجب وحصل الانشراح وظهرت العجائب.

ولحصول هذا النقاء لابد للمريد من تطهير نفسه ولا يحصل هذا إلاّ **بمراتب** وهي: "**تزكية النفس، تصفية القلب، تجلية الروح**".

أ) وتزكية النفس: وهي المرتبة الأولى تتطلب التوبة، وهي قوام جميع الفضائل وهي **قسمان**: "**توبة العوام، وتوبة الخواص**" ويجعلها على **خمس مراتب**، وهناك من جعلها على **ثلاثة مراتب**: "**إلهام وبيان وتوفيق**"، **فالأولى**

---

(1) **الران**: هو الحجاب الحائل بين القلب وعالم القدس باستلاء الهيئات النفسانية ورسوخ الظلمات الجسمانية فيه بحيث ينحجب عن أنوار الربوبية بالكلية (**ينظر**: الجرجاني: المصدرالسابق، ص: 49)

(2) **الشهوات**: حركة للنفس طلبا للملائم (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 58)

(3) **ينظر**: فيكتور باسل، وحدة الوجود، ص114.

(4) ابن عربي محي الدين: كتاب الحجب، عاصم إبراهيم الكيالي الدرقاوي، ص: 102

والثانية يشترك فيها كل الناس، أما **الثالثة** هي التي تميز المؤمنين، فالإلهام والبيان مقتضيان للهداية غير موجبين لها، والموجب لها هو التوفيق الإلهي[1].

وتشمل التوبة عدة عواطف وانفعالات وهي في اللغة الرجوع إلى الله ﷻ والإنابة ورد المظالم إلى أهلها، وبالتوبة تغسل الذنوب والآثام وغسل الذنوب له شروط.

شروط غسل الذنوب:

1-ترك الدنيا: وذلك بقطع العلاقات بالناس فإذا نشأت علاقة صداقة أو مودة فليبادر لقطعها حتى لا ينشغل بالناس عن الله، ولتسهيل ذلك على السالك[2] التنقل في الأمصار كثيرا بحيث يبقى غريبا في كل إقامة ولا يألف الناس ولا يؤنس بهم.

2-ترك الصحبة: لأنها تورث الأنس عند اللقاء بالصاحب والوحشة عند الفراق، فقد رويّ عن أحدهم أنّه اعتزل الناس، فعوتب في ذلك فقال:" رأيتُ ألسنتهم لاغِيَة[3] وأسماءهم صَاغِيةً وقلوبُهم لاهيَةً وأديانهُم وَاهِيةً فخفت أن تَلْحَقَني منهم الدّاهِيةُ وكان في ابْتعادِي عنهم العَافية"[4]

3-التخلص من لذة الأكل والشرب: فلا يأكل المريد بشراهة ولا يصيب من الطعام إلاّ قدر الحاجة، وعليه شكر الله في كل لقمة يأكلها حتى يبقى في اتصال مع الله في الأكل والشرب والنوم واللبس وغيرها من أمور الدنيا.

4-الخلوة: ولها شروط عند ابن عربي[5] وهي:

1- القعود في بيت مظلم ضيق.
2- المداومة على الذكر، وهي كلمة لا إله إلاّ الله.
3- تفريغ الخواطر عن جميع الشواغل.
4- المداومة على الصوم.
5- المداومة على قلة الطعام.
6- المراقبة لطلب الهمة والمعاونة.
7- ترك الاعتراض على الله لحصول القبض والبسط والألم والراحة والصحة والسقم.
8- انقطاع النظر عن كل ما سوى الله تعالى.

---

(1) محمد عزّ الدين توفيق: دليل الأنفس بين القرآن الكريم والعلم الحديث، دار السلام، القاهرة، ط:3 :1424ه/ 2004م،ص: 430
(2) **السالك**: هو الذي مشى في المقامات بحاله لا بعلمه وتصوره (**ينظر**: الجرجاني: المصدر السابق، ص: 52)
(3) **لاغية**: تقول اللغو/ **واهية**: ضعيفة
(4) خالد عبد الله الكرمي: الجامع في الآداب والحكم، دار الكتب العلمية بيروت، ط:1: 1426ه/ 2005م، ص: 142
(5) ابن عربي محي الدين: الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار، ت: عبد الرحمن حسن حمود، ص: 125.

9- الصبر على الشدائد.

ويحذر ابن عربي من الخلط بين أنس الخلوة والأنس بالله ﷻ فيقول:"من وجد الأنس في الخلوة، والوحشة في الملأ، فأنسه بالخلوة لا بالله"[(1)].

التخلص من الأغيار: من أركان المنهج الصوفي تفريغ القلب من كل ماعدا الله يقول ابن عربي: "إنّ الطريق مبني على قطع المأكولات، وترك المستحسنات".

ويقول أيضا "أغسل يديك بترك الدنيا، واستنشق بشم الروائح الإلهية واستنثر بالخضوع وطرح الكبر، وأغسل وجهك بالحياء، وذراعيك إلى مرفقيك بالتوكل، وامسح رأسك بالذلّة والافتقار والاعتراف، وامسح أذنيك باستماع القول، وإتباع أحسنه، واغسل قدميك لإيطاء كثيب المشاهدة، ثم أثنِ على الله بما هو أهله، وصلّ على رسوله الذي أوضح لك سنن الهدى".

فهذه الرمزية والتأويل في غسل القلب من جميع الكدورات وتصفو مرآة قلبه وتصبح جاهزة لتجلي الحق بها، فيكون قد وصل إلى المرتبة الأولى وإذا وصل إليها عليه الحذر من التصرير، وهو التردد بين عالم الملكوت[(2)] وعالم الشهادة فيقول ابن عربي: "أمّا التصرير، فسببه انضغاط النفس بين عالم الملكوت والشهادة"، وعلى هذا يجاهد المريد في تصفية قلبه من الأثر أو الظل أو مشاغل الدنيا ليصل للمرتبة الثانية.

ب) تصفية القلب: من المتصوفة من يختلط عليه أمر تصفية القلب وتزكية النفس بسبب التشابه والتداخل الموجود بينهما فتجد من يقدم تصفية القلب على تزكية النفس أو العكس.

ولتصفية القلب **سبعة أطوار** وفي كل طور يتخذ القلب وصفا جديدا واسما جديدا.

الطور الأول: **الصدر**: وهو يتصف بالانشراح لنور الإسلام.

الطور الثاني: يكون **قلبا** كما يكون معدنا للإيمان ومحلا لنور العقل، فتحصل له الرؤية.

الطور الثالث: يسمى **شغافا** وهو أساس المحبة والعشق والشفقة على الخلق.

الطور الرابع: يسمى **الفؤاد** ويصبح مستعدا للرؤية ولتلقي الأنوار الإلهية.

الطور الخامس: يتحول القلب إلى **محبة** الحضرة الإلهية.

---

(1) **ينظر**: فيكتور سعيد باسل: وحدة الوجود عند ابن عربي وعبد الغني النابلسي، ص: 117

(2) **الملكوت**: هو عالم الغيب المختص بالأرواح والنفوس

في التأويل

الطور السادس: هو سويداء القلب ومنه يصبح **منبع** الأسرار الإلهية ومحلا لتلقي المكاشفات الغيبية والعلوم اللدنية.

الطور السابع: هو **المهجة**، وبه تظهر أنوار التجلي.

إذا تحققت هذه الأطوار السبعة انتقل المريد إلى المرتبة الثالثة.

ج) تجلية الروح: يأخذ المريد في الترقي في أطوار الكشف، من الكشف الحسي إلى الكشف الخيالي، وأول ما ينكشف له بعد الإمتحان **سريان الحياة** السببية في الأحياء بحسب استعدادات الذوات، فإن لم يشغله الكشف الأول انتقل للكشف الثاني، فظهرت له **استحالات الأجسام** من لطيف إلى كثيف ومن كثيف إلى لطيف، فإذا تجاوز هذا الكشف ولم يقف عنده ظهرت له **أنوار الغيب**، وطلب الستر و داوم على الذكر، فكشفت له **الحضرة الإلهية** والوقوف بين يدي الحق، كما تنكشف له **حالة العدم**، فيعرف خلقه نفسه كما يَطلع على حالة الوجود فتنكشف له أطوار أخرى في هذه المرحلة وثمرتها معرفة **الصفات الذاتية** ﷻ ﷺ (1).

وبهذا يصل المسافر إلى الكمال الروحي الذي استبدل فيه الأخلاق المذمومة بالأخلاق المحمودة وطهر نفسه من كل الأغيار.

كان هذا متاع المريد في سفره، وابن عربي كان ممن حملوا متاعهم وسفروا، ليأتوا بزبدة رحلتهم، فقد ذكر في كتابه الكتب(2) قوله:" إني سافرت لكي أصح وأغنم وأتعلم ما لم أكن أعلم، فهجرت الأهل والوطن ورحلت من ساعتي عن أرض البدن ورقيت في صعود وانتقل بدر حقيقتي من سعد الذابح إلى سعد السعود وامتطيت الجواب قاصدا حضرة الملك وفنيت بالمنة عن العادة مخافة الهلاك وقطعت اليباب الشاسع حتى بلغت المقام التاسع فسرت في المحاق ثلاث لأفوز عند الرجوع بثلاث وخلعت النعلين عندما جزت موضع القدمين وخرقت الحجاب وفتحت الأبواب فأشرفت على جبل طور وبدا لي فيه الكتاب المسطور فرأيته جبروتيا فنزهت نفسي عنه فقرأته ملكوتيا فعندما تلوته ووقفت على سره فهمت، رأيت الواحد بالواحد وإلتقى الغائب بالشاهد فسر برجوعي إليه، فكلمني به عنه، فقال ليس وراء ﷻ منتهى...ثم قال لي متى أحطت بالستة

---

(1) ابن عربي محي الدين: الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار، ت: عبد الرحمن حسن حمود، ص: 126 وما بعدها.

(2) ابن عربي محي الدين: كتاب الكتب، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط: 1، 1367ه/ 1948م، ص، ص: 10/ 11

في التأويل

قلت عندما طلقتها البتة، فقال متى وقفت على مركز الدائرة، قلت بعدما رجمت العاهرة".

كانت هذه رحلة ابن عربي التي عبر عنها برموز وإشارات قابلة لأن تحمل على أكثر من وجه، وإن الذي لابد من معرفته في سفر ابن عربي أنّ مصطلح خلع النعلين من أساسيات السفر عنده، وهو مقرون بالصلاة، فالصلاة أفضل سفر يقوم به المريد، فخلع سيدنا ***محمد*** ﷺ نعليه عند الوقوف للصلاة سفر، كخلع سيدنا ***موسى عليه السلام*** نعليه عند جبل طور وهو كان في سفر، فالصلاة من أعظم رموز السفر و أجلها في رمزية ابن عربي.

هناك أمر آخر له علاقة بالسفر لابد من التنبيه عليه، وهو دعوة الصوفية المريد أو طالب المعرفة إلى التخلص من نفسه، وفي الوقت ذاته دعوته للغوص فيها، فكيف لابن عربي أن يجمع بين الأمرين رغم التناقض الظاهر عليهما ؟

للجواب على هذا السؤال لابد من النظر لهمة المريد، فكلما علت معرفته نَقَص تصرُّفه بالهمة، إذ أن الإنسان ذو وجهين، قال ابن عربي: " الوجه الواحد لتحققه بمقام العبودية ونظره إلى أصل خلقه الطبيعي، والوجه الآخر أحدية المتصرف والمتصرف فيه" (1)، ويعني هذا هويته الباطنة التي هو بها حق، ووجه إلى العالم وهو الظاهر وبها خلق.

فالإنسان يملك نفسا واحدة، فينبغي تحويلها عن العالم الخارجي إلى الداخلي وذلك انطلاقا من الحديث المعهود ((***من عرف نفسه فقد عرف ربه***)) فإذا عرفها واستبدلت أخلاقه المذمومة بالأخلاق المحمودة فتح الله ﷻ عليه، ففتح قلبه على جميع الأكوان فيفنى فيها فإذا هو كلٌّ في كلٍ وحصل له الفناء فيه.

الفناء: هو استبدال الصفات البشرية بالصفات الإلهية، دون الذات، فكلما ارتفعت صفة، قامت صفة إلهية مقامها، فيكون الحق سمعه وبصره كما جاء في الحديث، وهو سقوط الأوصاف المذمومة **والبقاء**: ثبوت النعوت، **والفتح:** هو فتح الله على المريد وإمداده بالكشف عن مطالع الأنوار(2)، بواسطة **الخيال**: الذي يعتبر المفتاح الذي يفتح به العارف خزائن الكون فيؤول به الدلالات إلى مدلولاتها والصور إلى حقائقها القائمة في حضرة عالم المثال، أو في حضرة الذات والصفات وهكذا إلى بقية الحضرات.

---

(1) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: نواف الجراح، الفص اللوطي، ص: 80 .

(2) **ينظر**: فيكتور سعيد: باسل، وحدة الوجود، ص: 133.

في التأويل

وأصحاب الكشف عند ابن عربي هم أصحاب الاختصاص وهم من جملة الذين أتوا الخيال، فهم يرون صورة أنفسهم في كل ما في الكون من موجودات في جميع الحضرات، في حضرة الخيال وحضرة المثال، وحضرة العلم.

يقول ابن عربي: "إذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه، فذلك هو عين صفاء خلاصة خاصة الخاصة، من عموم أهل الله تعالى، فأي صاحب كشف شاهد صورة تُلقي إليه مالم يكن عنده من المعارف، ويمنحه مالم يكن قبل ذلك في يده فتلك الصورة عينه لا غيره، فمن شجرة نفسه حتى ثمرة علمه، كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقل ليس غيره"[(1)].

والحضرات كالمرآة تحدد شكل الصور التي تكون فيها، فمن أوتي الخيال أو الكشف يعبر هذه الصورة إلى حقيقتها فيدرك أنها ليست غيره، فهو كل ما في هذا الكون من موجودات ما ظهر منها للحس ومالم يظهر، بالموجودات في نظر العارف، دلالات أو إشارات أو إيماءات يومئ بها الحق إلى ذاته، وكلما صفت نفس العارف، اتسع خياله ونفس الرحمن[(2)] عنه بمشاهدة عالم الخيال ويصحبه كما تستصحب الرؤيا النائم فيخاطِب ويخاطَب ويتمتع بالحب إن أراد الحب. واتسعت محبته وكلما اتسعت محبته زاد انفتاحا على الكون[(3)].

وابن عربي بهذا يربط بين المحبة والخيال وعلم الباطن.

إن الطريق المؤدية إلى الباطن هي نفسها طريق الوصول إلى الحقيقة، وهذه الطريق هي الشريعة فهما متلازمتان تلازم العين والنور.

الشريعة والحقيقة: للوصول إلى الله ﷻ **طريقان**: **الشريعة** وهي الطريق الظاهر وحقيقتها الطريق **الباطن**، فالطمأنينة التي تعرفها زائفة والطمأنينة الحقيقية هي في الوصول إلى الله عن طريق الشريعة.

ولفهم الشريعة لابد للسالك فيها من مدركات لغوية تأهله لفهم مختزنات النصوص الشرعية وتساعده على تحليل خطاب الله في الآيات القرآنية ومنهج يمشي عليه لوضع قواعد تمكنه من السير وفقا لها حتى يصل إلى الحقيقة الربانية.

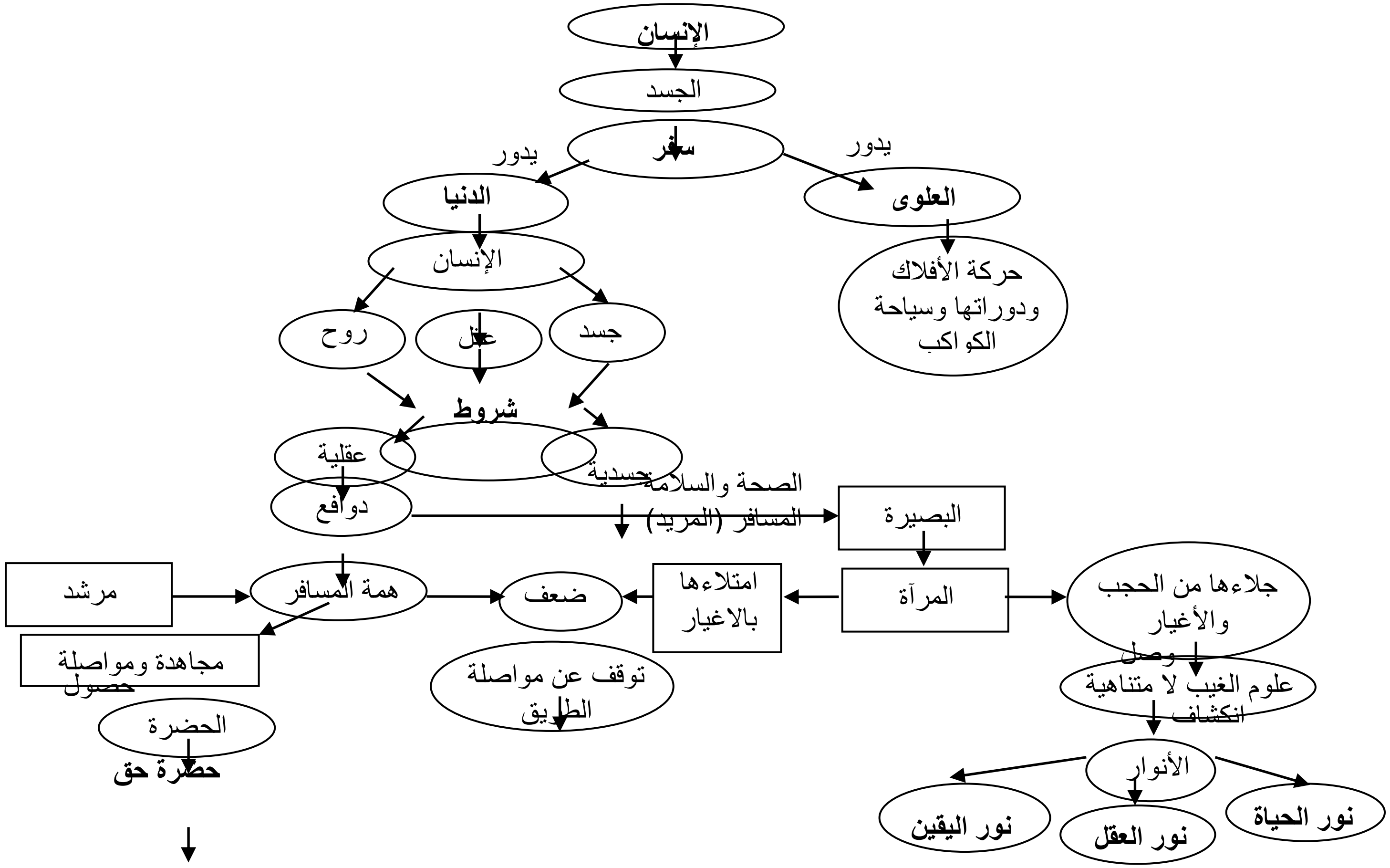
---

(1) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم.ت: نواف الجراح، ص: 79

(2) **النفس الرحماني**: عبارة عن الوجود العام المنبسط على الأعيان عينا وعن الهيولي الحاصلة لصور الموجودات (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 108)

(3) **ينظر**: فيكتور سعيد: باسل، وحدة الوجود، ص138.

في التأويل


الإنسان
الجسد
سفر
يدور
يدور
الدنيا
العلوى
الإنسان
حركة الأفلاك ودوراتها وسياحة الكواكب
روح
عقل
جسد
شروط
عقلية
جسدية
الصحة والسلامة
دوافع
المسافر (المريد)
البصيرة
مرشد
همة المسافر
ضعف
امتلاءها بالاغيار
المرآة
جلاءها من الحجب والأغيار
مجاهدة ومواصلة
حصول
توقف عن مواصلة الطريق
وصل
علوم الغيب لا متناهية
انكشاف
الحضرة
حضرة حق
الأنوار
نور اليقين
نور العقل
نور الحياة

الفصل الثالث:مظاهر التأويل عند ابن عربي



- المبحث الأول: الإجمال والجمال
- المبحث الثاني: اللغة والرمز
- المبحث الثالث: الحروف والأسرار



عند ابن عربي

المبحث الأول: الإجمال و الجمال

يرى ابن عربي أن جمال العالم يأتي من كونه على صورة الحق، وله تأملات في الطبيعة لكشف هذا الجمال ومعرفة معالم الصورة، وقد تكون تأملات هندسية كالانحناء والتسديس[1]، ويُعكس هذا على اللغة، فالكلمة صورة من صور العالم، تتضمن الانحناء والدورية والتراص والمصمت والامتلاء[2]، وكل كلمة صورة تتراوح فيها سلسلة التجليات بين المعنى واللفظ، وأخر صورة من الكلمة في استعمالها تتضمن جميع المعاني في استعمالها التاريخي منذ وضعها حتى استعمالها، فتمتلئ بالمعاني.

كما أن الكلمة صوت والصوت يشد جميع الأصوات وهذا امتلاء، والكلمة مقرونة بالمثل والضدّ والخلاف، فالأبيض يشير إلى البياض وينفي السواد بإثباته البياض، وموضعه في مكان آخر، ينفي البياض، والكلمة في طلبها الخلاف والضد انحناء فيه امتلاء بقدرتها التخزينية غير المحدودة وهي درجة تنتمي لجنس، و بامتلائها هذا تولد صورا تنبعث منها صورا غير متناهية، وامتلاء الكلمة إجمال والإجمال جمال، وهي تجمل جمال الحق المتجلي أبدا من العالم[3]. وهذا من مظاهر التأويل.

والإجمال هو برزخية الصورة أي الطاقة الخيالية الحاكمة بقيد الشكل، والشكل له من الأسماء الحكيم المتوجه على إيجاد الشكل وهو المقيد بالشكل الذي ظهر به، يقول تعالى: ﴿ **كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ** ﴾ ***الإسراء/ الآية:84،*** أي يعمل إلاّ ما يشاكله أي ما يدل على أنه في نفسه عليه، والعالم كله عمل ﷲ ﷻ، فعمله على شاكلته فما في العالم شيء لا يكون في ﷲ، والعالم محصور في عشر لكمال صورته[4]، وهي كما قال ابن عربي:" إذ كان موجودا على **صورة** موجده **فجوهر** العالم الذات الموجد **وعرض** العالم لصفاته **وزمانه** لأزله **ومكانه** لاستوائه **وكمه** لأسمائه **وكيفه** لرضاه وغضبه **ووضعه** لكلامه **وإضافته** لربوبيته وأن **يفعل** لإيجاده وأن **يفعل** لإجابته من سأله فعمل العالم على شاكلته"[5].

معاني هذه المصطلحات بينها سلمان العطار[6] كالتالي:

---

(1) **الإنحاء:** مال وانعطف واعوج/ **التسديس:** شكل هندسي له ستة أركان أو زوايا أو أضلع.

(2) **التراص:** الإنضمام، والإتحاد، والتقارب/ **الدورية:** دوران الشيء وتكراره بانتظام/ **المصمت:** ما لا جوف له، وهو الخالص غير المختلط لا من الألوان ولا من غيره/ **الإمتلاء:** الاكتظاظ، فاض وحوى قدر ما يسع الشيء.

(3) **ينظر:** سلمان العطار، الخيال عند ابن عربي، ص235.

(4) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 2، ص: 435.

(5) ابن عربي محي الدين: المصدر نفسه، د/ ت، ج: 2، ص: 435.

(6) سلمان العطار: الخيال عند ابن عربي، ص: 237.

عند ابن عربي

فالجوهر: هو المعنى الذي تدل عليه صورة المعنى الناجمة عن صورة لشكل الذات.

العرض: وهو ظاهر الصورة في شكله.

الزمان: وهو حركة الصورة في المكان حركة آنية تضم الماضي وهو كينونة الموضوع العدمية قبل تقيده بالشكل في شيئية أوجد عينها الشكل وجودا حادثا تستمر فيه التجليات حدوثا يتدفق دون توقف يتحرك نحو المستقبل، والصورة في كل هذا لم تفقد آنيتها لأن الآن برزخ أبدا بين الماضي والمستقبل لا يتلخص في أحدهما دون الآخر.

المكان: وهو حيز الإيقاع، والإيقاع حركة موجية تنتشر في مكان متوهم دون أن تبرح الشكل الذي يقهرها بضيقه رغم اتساعها، والإستواء على المكان هو إمكان الإحاطة به، فانتشار الإيقاع من الشكل هو بالضرورة تلقيه في شكل يرتسم في الخيال بقيده.

الكم: وهي المقادير التي تتشكل منها أعضاء الشكل.

الكيف: وهو توتر الذات في ثباتها البرزخي المتدفق في التجليات ويمثل العمق الشعوري في الصورة.

الوضع: وهو الرابط بين الكم والكيف، عضوية الصورة من كونها كلاما أي عبارة ونظم.

الإضافة: وهو تعدد زوايا الموضوع رغم نسبته لذات واحدة، أو هو الخيال في الصورة تتلقى مثالا مشعا بأكثر من مشروع.

أن يفعل لإيجاده: وهو ديمومة الحركة في الصورة إيجادا مستمرا باستمرار عملية الخلق أو هي انعكاس لانفعال ولد الصورة وهو انفعال حب[1] يجعل الصورة معشوقة أبدا، حية أبدا، والإنفعال في الصورة هو فعل الخالق فيها أو هو الإلهام في تنفيذه.

أن يفعل لإجابته: وهو أثر الصورة وهو رزقها وحياتها تفعل في متلقيها فينفعل بها انفعالا يشع الصورة من وجهه، والمقصود به هنا فعل الصورة في خالقها سواء كان المبدع أو صورة المبدع أي الخالق الثاني وهو المتلقي[2].

وعليه فالشكل ضم جمال إلى جمال ليزول القبح بهذا الضم الذي هو إجمال وجمال، لأنها أجملت حامل الشكل وحس المدرك، قال ابن عربي:" والأشكال

---

(1) ابن عربي يبني العالم كله على فكرة المحبة، فهو يرى أن الوجود كله وحركات الكون كلها إنما تحركها المحبة، وهذا ما سيتم تفصيله في الفصل التطبيقي جانب الكون

(2) ابن عربي يحمل إشارية الصورة المنفعلة أو المبدعة على أنها المرأة في مواضع كثيرة من رمزيته

عند ابن عربي

مثل الألوان ترجع إلى أمرين إلى حامل الشكل وإلى حس المدرك له"(1)، وهذا ما يسمى امتزاج عشقي روحاني يولدّ اللذة، صورة للحب، ومادام الحب هو حافز الخلق، والتلقي خُلق في خطّ يسير عكس الخلق فنتيجته حب فيه التذاذ، حتى بصورة العذاب، فالمتلقي المبدع من أهل الأنس والجمال يرون كل شيء جميلا حتى القبيح منه والحمد في المذموم(2) ، قال ابن عربي:" ذلك أنّ أهل الأنس والجمال والرحمة إذا نظروا في القرآن وفي الأشياء كلها لم تقع عينهم إلاّ على حسن وجمال لا على غير ذلك...ولم يقم لهم من صور الممقوتين إلاّ ما تتضمنه من مصارف الحسن فعلى ذلك تقع أعينهم وذلك يشهدهم الحق...والصورة واحدة والمتصوّر مختلف منها لاختلاف الناظرين فلكل منظر عين تخصه"(3).

وبناء على ما سبق تتضح ملامح الجمال في فكر ابن عربي والتي تتمحور أساسا على فكرة الإتحاد الذي يشمل كل عناصر الوجود، انطلاقا من الحركات والأشكال وصولا إلى الإجمالات، فكانت الصورة هي المحور الأساسي في هذا التكوين، ومنه تكونت الحروف والتكونت الكلمات وتكون الكلام، فأعطى الصورة على شاكلتها وحكمها، وهو المثل والضد، وبينهما خلاف كنهه امتزاج وتخليص في هدم وبناء.

ولقد وظف ابن عربي علم البيان من تشبيه واستعارة في معرفة الشكل وذلك للروابط التي تجمعها الوجوه وتضمها، فإذا وصف موجودا بصفة أو صفات، ثم كان لغيره نصيب من تلك الصفات، أي لكل منهما شكلا للآخر فيه إشتراك، تباينا من جهة حقائق أخرى، كقولنا: زيد أسد، ففي الشكل يغيب أحد الطرفين ويحضر الآخر للصفة الجامعة بينهما (4).

والحديث عن الإستعارة هو حديث عن مقام العبودية، فيوضح فكرة الجامع التي تجعل الأضداد أمثالا، والأمثال أضدادا، فهو يشابه بين أمرين في الوقت الذي يفرزهما ليستبعد ضديتهما، ولا جامع بين الضدين إلاّ أهل الله ﷻ خاصة لأنّ الذي تحققوا به هو الجامع بين الضدين، وبه عرف العارفون فهو الأول والآخر، والظاهر والباطن، من عين واحدة ونسبة واحدة لا نسبتين مختلفتين، ففارقوا المعقول ولم تقيدهم العقول، قال ابن عربي: "الله هو الأول من عين ما هو آخر فدخلت آخريته على أوّليته ودخلت أوّليته على آخريته وما ثم إلاّ عينه

(1) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 2، ص: 458.
(2) سلمان العطار: الخيال عند ابن عربي، ص: 239.
(3) ابن عربي محي الدين: المصدر السابق، د/ ت، ج: 2، ص: 136.
(4) **ينظر**: سلمان العطار: الخيال عند ابن عربي، ص: 243.

عند ابن عربي

فأوّليته عينه وآخريته عبده وهو محبوبه فقد تداخلت صفاته في صفات محبوبه..فهذا حكم التداخل" [1].

هذا هو الجمال المجمل الذي عبر عنه الفيلسوف كثيرا وبصور مختلفة، منها أيضا -إلى جانب الصورة بحركاتها وأصواتها- الإنسان، الذي يعتبر صورة العالم والعالم على صورة الحق فالإنسان إجمال العالم والحق، فهو أعظم مجلى لجمال الله تعالى ﷻ، لاسيما المرأة، فهي من الإنسان، ولأن كل آخر يتضمن ما قبله والمرأة خلقت بعد آدم ومنه، وقد اعتبرها ابن عربي عمل ابداعي حُفر في جسم آدم وتشكل، وكل عمل إبداعي يقوم به الإنسان من كونه خالقا مبدعا هو عمل يجمل صورة الإنسان والعالم والحق، وهذه المحتويات للصورة يقهرها قيد الشكل الضيق على اتساعها كما وسع القلب للعبد المؤمن، وهذه العبارة بهذا الإتساع المقهور في صورتها تعد إجمالا، والإجمال فيها جمال لأن لها الكمال، ولا يقصد به كمال الصورة المبدعة، إنما في اكمال النقص الذي يعتري العالم وهو افتقاره لروحه، وهذا النقص تكتمل معه العبارة بإجمالها، والإجمال هو برزخية الصورة أي طاقتها الخيالية الحاكمة والقاهرة بقيد الشكل[2].

إضافة إلى ذلك فإنّ الجمال البادي في الكون إنما هو أثر أو ظل لجمال الله المطلق ومصدر كل فتنة، ومن نضج قلبه وعقله لا يخلط بين جمال الكائنات الترابية المعدومة **وجمال اللهتعالى**، وهذا ما يسمى **"بالجمال الطبيعي والجمال الفنى"** **فالأول** هو الحسنة، وهو الشخص الجميل في غاية الجمال لا بزة عليه، وهو **"جمال طبيعي"** بما فيه من نقص أدى إلى ضرورة البزّة، وهذا الجمال يراه كل الناس، **أمّا الثاني** فهو كالتوبة بعد أن أذنب الشخص الجميل في غاية الجمال الذي لطخّ جماله بالذنوب فتاب فبان جماله وكسى نفسه ببزّة فاخرة ضاعفت جماله وحسنه، وهذا هو **"جمال الفنى"** فيكتشف الجمال في الطبيعة ويعيد تشكيله أي يقيده خلقا آخر كله جمال، ولا يراه إلا القلة[3]، يقول ابن عربي:" فهذا يرى الندم في التوبة على ما فات أي ما زاد حسن السيئة المبدلة على حسن الحسنة غير المبدلة، فإن حسن الحسنة بنفسها لا بأمر آخر وحسن السيئة إذا أبدلت لها حسنان حسن ذاتي وهو الحسن الذي لكل فعل من حيث ما هو الله وحسن زائد وهو ما خلع الحق على هذا الفعل بالتبديل فكسى ما ظهر فيه من السوء حسنا ففات سوء العمل حسن على حسن العمل بما كساه الحق" [4]،

---

(1) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 2، ص: 356.
(2) **ينظر**: عطار سلمان: الخيال عند ابن عربي، ص: 236/ وللتفصيل أكثر **ينظر**: ص: 174
(3) **ينظر**: عطار سلمان: الخيال عند ابن عربي، ص: 241.
(4) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 2، ص: 141.

عند ابن عربي

وبهذه الطريقة استبعد ابن عربي ومن نهج طريقه، القبح والصفة المذمومة، لأنه يرى كل صفة مذمومة لو قيدت صارت محمودة، والمقصود بالتقييد هو تشكيل أو تصوير بخلق شكل لهذه الصفة، والشكل بتقييده للصفة يطلقها فتستمد كمال جمال المطلق هذا القيد مشاكلة له[1]، وبهذه الطريقة يجمع ابن عربي بين الجمال والقبح.

فالشكل يحتاج إلى حاسة البصر، والبصيرة هي عين الخيال وذروته، وهي ضرورية لكشف الجمال، واللذة البصرية كما قال عنها ابن عربي:"لا تشبهها لذة فإنها عين اليقين في المعبود" [2].

مع العلم أن الجمال أصيل والقبح عارض لأن الله ﷻ جميل، والكون مظاهره، يقول ابن عربي:" فإنّ السوء للعمل عارض بلاشك والحسن له ذاتي، وكل عارض زائل، وكل ذاتي باق"[3]، فالجمال من الحضرة يثمر في القلب الهيبة، فإنّ الجمال معوب والجلال إجمال معظم[4]، وما على المريد إلاّ الوصول إلى هذا الجمال عن طريق اكتشاف النفس التي هي قيد للعالم فيكتشف العالم في نفسه والله فيهما، وهذا عين التجلي الذي ينتقل فيه الجمال من الصورة إلينا انتقال فيض ننصبغ به كما صبغ الشكل الصورة، فلقد بيّن ابن عربي تجلي الذات الإلهية بقوله:" لا يتجلى في جلاله أبدا لكن يتجلى في جلال جماله لعباده فبه يقع التجلي فيشهدونه مظهر ما ظهر من القهر الإلهي في العالم.." وقال:" اعلم أنّ الجمال الإلهي الذي تسمى الله به جميلا ووصف نفسه سبحانه بلسان رسوله أنه يحب الجمال في جميع الأشياء ومن ثم الإجمال"، وقال:" ومن هذه الحضرة تنتقل صورة تجليه فيها إلى المشاهدة فينصبغ بها انتقال فيض كظهور نور الشمس في الأماكن ويسمى ذلك النور شمسا وإن لم يكن مستديرا..ثم يفيض الإنسان من تلك الصورة التي ظهر فيها عن الفيض الإلهي على جميع ملكه...فينصبغ ملكه كله بصورة جمال.." [5]

وبناء على نصوص ابن عربي السابقة يُعلم منه أن جمال الإنسان وجمال العالم أو الطبيعة، إنما هو **جمال الله** ﷻ البادي في الموجودات، لإجمالها الذاتي، وكيف يكون للموجودات جمال وهي في حقيقتها خيالات أو ظلال، يقول:" إنّ

---

(1) **ينظر**: عطار سلمان: المصدر السابق، ص: 239.
(2) ابن عربي محي الدين: المصدر نفسه، د/ ت، ج: 2، ص: 173.
(3) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 141.
(4) ابن عربي محي الدين: كتاب الحجب، ت: عاصم ابراهيم الكيالي، ص:112.
(5) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 2، ص: 542.

عند ابن عربي

الله تعالى ما خلق العالم إلاّ على صورته وهو جميل فالعالم كله جميل وهو سبحانه يحب الجمال ومن أحب الجمال أحب الجميل" (1).

قال: أَشْتَاقُهُ فَإِذا أَبَـــــــدا أَطْرَقْتُ مِنْ إِجْلاَلِه
لاَ خِيفَةً بَلْ هَيْبَـــــةً وَصِيَانَةً لِجَمالِـــــــــــــهِ
وَأَصُدُ عَنْهُ تَخَلُـــــــــدًا وَأَرُومُ طَيِفَ خَيَالِــــهِ

جملة " صيانة لجماله" هي كما دكرها ابن عربي تشبه قول الشبلي: إني أغار على القديم أن يراه المحدث، كما تشبه قول من سُئل: أتريد أن تراه ؟ فقال: لا، فقيل: لم ؟ قال: أنزه ذلك الجمال عن نظر مثلي(2).

هذا الكلام الذي أورده ابن عربي هو في حقيقته مزيج إجلال وحب للخالق تعالى، إذ أنّ المحبة هي الجامع المجمل بأعماق النفس، وهي الشعور الذي يصاحب رؤية الأشياء يشهدها في نفسه كما يشهد نفسه فيها، فالإجمال هو الشعور والشعور القطعي بوجود مشعور به لكن لا يعلم ما هو ذلك المشعور به، وفي حقيقته هو صورة الشاعر به، والصورة متقلبة فيتقلب الشعور والشاعر شعيرة بها يعرف الله، فالعلم بالله شعور، وعندما يتجلى في صورة يفكر فيها ثم بعد ذلك يعرفها فيراها صورته فيعرف نفسه(3) فيشعر بالأنس والهيبة وهو إجمال وجلال أي صورة للشعور والشعور صورة للنفس والنفس صورة الله، لأنّ الله ما تجلى باسمه الجميل إلاّ للإنسان، لذا ما هام فى الهوى إلاّ في ربه أو فيمن كان مجلى ربه، ولهذا كان الشاعر مصورا جماليا للشعور، عن طريق اللغة كأداة في الأدب خاصة الشعر منه، فهو محاكاة للإنسان وهو صورته، وأهم مميزات الشعر الإيقاع أو الموسيقى لما كانت أصوله موسيقية تتمثل في السماع، وتتولد الموسيقى من قوة النظم التي هي شكل يقهر الكلمات فتستجد المعاني في خلق جديد جميل يخالف مقصود المتكلم بالشعر حسب ظاهره المكون من كلمات ذات معنى اصطلاحي مليء بالإحتمالات التي ليس مقصود الشاعر منها(4).

والمقصود من **القصد** أي الإجمال لأن القصد مجمل وغامض، لكن نية الشاعر تؤثر في الشعر، ولابد له أن يتسلح بعلم الأذواق والأسرار، لأن التذوق يعيش في باطن الكلام لا في ظاهره، وبه يعبر، فالتعبير جواز من اللطيف إلى الكثيف، ويتم في لحظة الإبداع دون فارق زمني بين حدوثه في الداخل وحدوثه

(1) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 542.
(2) ابن عربي محي الدين: كتاب الحجب، ت: عاصم إبراهيم الكيالي، ص: 113.
(3) لأنه يعتمد في ذلك كما سبق التطرق إليه على حامل الشكل من ناحية وحس المدرك من ناحية أخرى
(4) **ينظر**: عطار سلمان: الخيال عند ابن عربي، ص: 240.

في الخارج، فهذه هي عملية الإبداع عند كل من رآى بعين بصيرته الإجمال الذي زيّنه الجمال، والذي تغنى به الشعراء عامة وأهل الذوق خاصة.

فلقد تغزّل أهل الذوق من المتصوفة بالجمال المعبر عنه بالطبيعة وعناصرها، كالجبال والرياض بأعذب أصواتها والجداول والساقية والبحار، وألوان الكون كل ما يرى فيه الجمال باعتبارها مجلى من مجالي الله ﷻ ومظهرا من مظاهره.

جمال الطبيعة في تأويل ابن عربي:

فتّش ابن عربي عن الجمال في مواطنه فوجده في الحديقة الغنّاء والجدول الصافي الرقراق تجري ماؤه كاللجين إلى وادٍ قامت على ضفتيه الأشجار قال(1):

وَهَمتْ سَحائِبُها بِكُلِ خَمِيــــــــلَـةٍ ... وَبِكُلِ مَيَّادٍ عَلَيْكَ تَمِيــــــــدُ

فَجَرَتْ مَدَامِعُهَا وَفَاحَ نَسيمُـــــــــها ... وَهَفَتْ مُطَوَّقةٌ وَأَوْرَقَ عُودُ

نَصَبُوا القِبَابَ الحُمْرَ بَيْنَ جَداوِلِ ... مِثْلَ الأَسَاوِدِ بَيْنَهُنَّ قُعُودُ

الخميلة هي الروضة وهي قلب الإنسان بما يحمله من المعارف الإلهية، **والسحاب** هي الأحوال التي تنتج المعارف، **وهمت** سحت وسكبت عن المطر، وذكر السحاب لتضمنه مع قوله همت فاستغنى، وكذلك الخميلة فهي مطر في السحاب وإزهار في الرياض، وكنى بالغصن في هذه الروضة يعني الحركة المستقيمة التي هي نشأة الإنسان من خلق ***آدم*** على صورته، فمن هذا المقام **يميد** أي يميل عليك ليفيدك، هذا عن البيت الأول.

أما البيت الثاني، فمعناه: سالت أودية معارفها، ونم عالم الأنفاس بما تحمله من طيب أعراف أزهار المعارف الإلهية بحسب مشام الطالبين، **والطوقة** إشارة إلى النفس الكلية بالأثر الذي لها في النفس المروية التي ظهرت على صورتها في كونها ذات قوتين علامة فعالة، وقوله **وأورق عود** الذي هو لباس الأغصان: ﴿ **خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ** ﴾ ***الأعراف/ الآية:31*** ، فإن زينة الله ﷻ غير محرمة علينا والذي وقع الذم عليها زينة الحياة الدنيا أي الزينة القريبة الزوال أي لا تلبسوا من الملابس إلاّ ما يكون دائما كملابس العلوم والمعارف فإنها لا تخلق ولهذا قال تعالى: ﴿ **وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ** ﴾ ***الأعراف/ الآية: 26***، يعني المعلم الذي ألبسك التقوى من قوله تعالى: ﴿ **وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ** ﴾ ***البقرة/ الآية: 282*** (2).

---

(1) ابن عربي محي الدين: ترجمان الأشواق، ت: عبد الرحما المصطاوي، ص: 10.

(2) ابن عربي محي الدين: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ت: محمد عبد الرحمن الكردي، دار بيبليون، باريس، ص، ص: 41/40

عند ابن عربي

أما البيت الثالث، **فالقباب الحمر** يريد الحكم الإلهية والإلهية **والجداول** فنون العلوم التي متعلقها الأعمال الموصلة أي هذه الحكم وشبهها **بالأساود** وهي الحيات لمشيها على بطونها قال تعالى:﴿ **فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ** ﴾ ***النور/ الآية: 45***، يشير إلى الباحثين من أهل الورع عن أغذيتهم فإنه بطيب المطعم على الوجه المشروع الذي يحدث القوى لاستعمال الطاعات يتنور القلب فتتنزل هذه الحكم الإلهية التي قال عنها **قعود** بين هذه الجداول في القباب الحمر[1].

هذه هي المعاني التي وظفها ابن عربي في شرحه للأبيات، التي تتسم برمزية حصرت في جانب صوفي ومعاني روحية، فابن عربي في هذه الأبيات وغيرها من القصائد المبثوثة في مؤلفاته، والتي تحمل بين طياتها لغة تأويلية سواء كانت في وصف الطبيعة أو التغزل بالمرأة، مقصده دائما هو الذات الإلهية وما له علاقة بها.

وما هذا الوصف إلاّ للعبور من الجمال الطبيعي أو الجمال المتناهي إلى الجمال اللاّمتناهي[2] **جمال** ﷲ ﷻ المبدع، وذلك بالنظر في آيات ﷲ المحسوسات من خلق السموات والأرض، وما على الأرض من كائنات تزحف، أو تدبّ وتمشي على الرجلين، وما في السموات من نجوم وأقمار ترسل سهام نورها إلى كبد الظلمة فتنيرها، وشموس تعطي الكائنات النور والدفء والحياة وهذا الحسن والفتنة يفتح القلب وتتسع الروح به لمعانقة كل شيء كما تنكشف له أسرار ﷲ، وهذا عين الجمال الذي وحدّ بين الوجود بكل ما في هذا الكون من أعداء وأصحاب.

فلقد قضى الجمال في نفسه على بذور العداء والحسد والبغضاء والحقد والكبرياء وأهاج وجدانه فوجد، لقد وجد الحق، ومن الذي يجد الحق ولا يؤاخي كل ما هو قائم بالحق؟[3].

في مقابل هذا الكلام الذي قال به ابن عربي نجد من العلماء من كان له رؤية أخرى، فقد تحدث ابن القيم[4] في الموضوع، وقسم الجمال إلى فريقين:

الفريق الأول: يقول كل ما خلقه ﷲ ﷻ جميل، وهو فريق ابن عربي، ولكن ابن القيم ذمهم لأنهم يرون كل الخلق جميل فلا يبغضون منه شيئا، فقالوا:

وإذا رأيت الكائنات بعينهم فجميع ما حوى الوجود مليح

---

(1) ابن عربي محي الدين: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ت: محمد عبد الرحمن الكردي، ص: 42

(2) **اللامتناهي**: ما لا يمكن أن تكون له نهاية، وهو ما لم يحدد بالفعل وإن كانت له حدود ممكنة، ويطلق على الباري جلّ شأنه (**ينظر**: المعجم الفلسفي، ص: 160)

(3) **ينظر**: فيكتور سعيد باسل: وحدة الوجود، ص89.

(4) ابن القيم الجوزية: الفوائد، ت: طاهر الغريب، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط: 1425ه/2004م، ص:176.

عند ابن عربي

واحتجوا بقوله تعالى: ﴿**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ** ﴾ ***السجدة/ الآية:07***، وقوله تعالى: ﴿**صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾ ***النمل/ الآية:88***، والعارف هو الذي يصرّح بإطلاق الجمال ولا يرى في الوجود قبحا، كما يرى هذا الفريق الجمال في الصور من الذكور والإناث، وابن القيم أنكر عليهم هذا فقال:"... وهؤلاء قد عُدِمت الغيرة ﷻ من قلوبهم والبغض في ﷻ..." ثم قال:".. ويرى جمال الصّور من الذكور والإناث من الجمال الذي يحبه ﷻ، فيتعبدون بفسقهم..."، ثم أنكر عليهم بمذهب الإتحاد والحلول فقال:" وربما غلا بعضهم حتى يزعم أنّ معبوده يظهر في تلك الصور ويحل فيها...ويسميها المظاهر الجمالية.." (1)

أما الفريق الثاني: فهو الفريق الذي ذم أن يكون ﷻ تعالى في جمال الصورة وتمام القامة والخلقة، فقال عن المنافقين: ﴿ **وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ** ﴾ ***المنافقون/ الآية: 04***

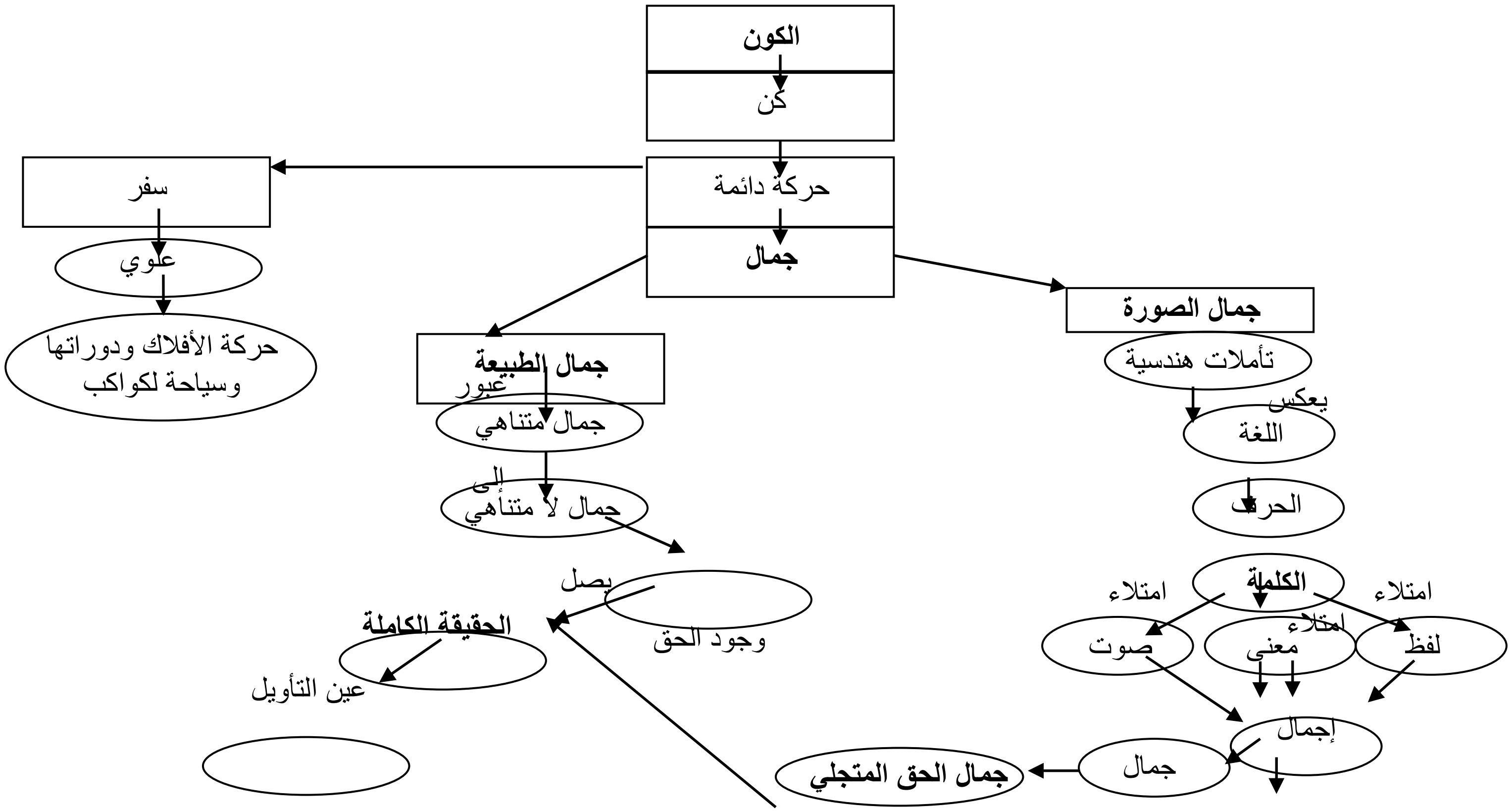
الحوصلة: أنّ ابن القيم فصل النزاع بقوله:" الجمال في الصورة واللباس والهيئة ثلاثة: منه ما يحمد، ومنه ما يذم، ومنه ما لا يتعلق به مدح ولا ذم" (2)

و الجدير بالذكر أنّ ابن عربي ربط بين **الجمال والمعرفة والحس، <u>فالجمال</u>** يدرك بالحس: **البصر والسمع والذوق والشم واللمس،** أكثر مما يدرك بالعقل، **<u>والمعارف</u>** تأتي في طرق الإلهام، والإلهام يقيد بشرائع الإسلام، إلاّ أنّ **<u>الجمال</u>** أعظم مصادر الإلهام، هذا الإلهام الذي يسعى للحقيقة، حقيقة الفناء في ﷻ تعالى، فالسعي الذي يقوم به الشخص -أو كما يسمى عند الصوفية المريد- فيه مشاق وصعوبات لا بد أن ترافقه في رحلة الكشف ولابد له من سلاح يصُد به نكبات الطريق، ومن سراج يُنير له درب الرحلة الصوفية.

---

(1) ابن القيم الجوزية: الفوائد، ص: 176
(2) ابن القيم : الفوائد، ص: 176

<u>**ابن عربي**</u>



الكون
كن
حركة دائمة
جمال
سفر
علوي
حركة الأفلاك ودوراتها وسياحة لكواكب
جمال الطبيعة
عبور
جمال متناهي
إلى
جمال لا متناهي
يصل
وجود الحق
الحقيقة الكاملة
عين التأويل
جمال الصورة
تأملات هندسية
يعكس
اللغة
الحرف
الكلمة
امتلاء
امتلاء
امتلاء
صوت
معنى
لفظ
إجمال
جمال
جمال الحق المتجلي

المبحث الثاني: اللغة والرمز

إن كل من وقف أمام نصوص ابن عربي ومؤلفاته، وجد صورة إنسان لا يفصح من عقيدته الخاصة ويبطن عن أمور، تجعل من عقل الواقف منهمكا في معرفة حقيقتها، إذ يعمد إلى الرمز والكناية والتصوير والتشبيه، من أجل اخراج المعنى عن ضيق العبارة للوصول به إلى المعرفة الجمالية على حسب المتذوق لأدب ابن عربي متأصل في أدبه سواء كان شعرا أو نثرا.

فأمّا النثر: فيلجأ فيه إلى استعمال السجع والزخرف اللفظي، ويبرز جليا في كتبه من الفتوحات إلى شجرة الكون، الرسائل وغيرها من مؤلفاته خصوصا مقدماتها، فإنها ثرية بهذا النوع من البديع.

ومن أمثلة ذلك قوله:"الحمد لله ﷻ الذي جمع بين الحوض والكوثر، وشرح الدرة في الجوهر، وثقب اللؤلؤة وفرطها من ذكره فتجوهر، سبحانه من إلاه أسرى بعبده ليلا وذكّره فتذكر، وعلمه فتبحر، ودعاه إلى عبادته فتشمر، وتشكر، وأجلسه في صفة نبوته ورسالته فتصدر، وجعله عزيز مملكته حتى تكبّر زما تكبر، وكسر عدوه فتكسر وتعثر، أحمده حمدا على لسان قائله يقدر، وفي جنانه تعطر، وأشكر له شكرا دخل في التنزيه والتقديس وتقعر، وأصلي على نبيه سيدنا محمد الشفيع المشفع في المحشر ﷺ صلاة تدفع كل مكور ويرفع كل منور...أما بعد: اعلم أيها البديع في الربيع..." [1].

كما يظهر في أسلوبه أيضا من خلال النص أثر الاقتباس من القرآن والحديث الشريف، وتغلب المعاني الدينية والصوفية[2].

وأمّا الشعر: يعتبر الشعر وسيلة للتعبير عن العاطفة الدينية، لذلك شغل به المتصوفة، ومن بينهم ابن عربي الذي كانت الشاعرية جلية في مؤلفاته، فالصورة الشعرية تبدأ عنده مع بداية الحدس الشعري وتنمو في تصاعد هو التسامي نحو الأجمل والأقدس، وسعى من خلال شعره -كما قال أحدهم-:"نحو الإنعتاق الروحي والذهني..منسوج بآلام ووحشة وصراع بين المحدود واللانهائي"[3]. حيث حفل نتاجه بهذه المعاني التي دارت حول الشوق والمحبة والأنس والفناء والبقاء وفنون المعرفة التي يرى أنه كشف له عنها أو تذوقها.

ففي كتاب الفتوحات نجد ابن عربي استهل كل باب فيه بنظم شعري هو رمزية لما يتبعه، ومثال ذلك الباب الحادي والتسعون من الجزء الثاني في معرفة

---

(1) **ينظر:** عبد الحفيظ فرغلي علي القرني: الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي سلطان العارفين، ص: 90.
(2) ابن عربي محي الدين: رسائل ابن عربي، مخطوط نادر، رسالة المعراج وتنزيل حرف الإدخال والإخراج، ت: سعيد عبد الفتاح، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ص: 111.
(3) **ينظر:** عبد الحفيظ فرغلي علي القرني: المصدر السابق، ص: 90.

الورع وأسراره، استهله بأبيات شعرية وهذه طريقته مع كل الأبواب من كل الأجزاء، قال(1):

وَرَعُ الطَرِيقَةِ فِي اجْتِنابِ محَارِمٍ مَهْما أَتَتْكَ ومَا لَهُ وَجْهَانِ
فَإذَا أَتَاكَ مُخْلِصا لجَلالِــــــــــــــــهِ وَتَرَكْتَهُ وَرَعا فَمِنْ نُقْصَـــــانِ
لمَاَ جَهِلتَ الأَمْرَ قُلْتَ بْعَكْسِه وَتَبَيَن النُقَصانُ فِي الإِيمَانِ

وبعد ذكره للأبيات يشرع في التفصيل فيها وتحليلها فكأنها مفاتيح لمواضيعه يناقشها في هذه الأبواب، ففي الأبيات المذكورة مثلا يفصل ابن عربي في المصطلحات التي يحويها كلفظة: اجتناب، محارم، مخلص، نقصان وغيرها.

وكتاب ترجمان الأشواق يعبر عن قمة هذه الشاعرية المرهفة، ولا يمكن فصل تفكيره الميتافيزقي عن تجربته الصوفية ولا من تعبيره الرمزي الشعري المتشبع بالمعارف الباطنية فكأنّه يبحث عما خفيّ من العلاقات فيطلب لها معنى وراء الإشارات والأعداد والحروف والأعلام والنجوم والحوادث وغيرها (2)

الموشحات:

ابن عربي بوصفه شاعرا أندلسيا شارك في النهضة الأدبية التي كانت قائمة في الأندلس، وسلك بنظمه كافة الإتجاهات الشكلية التي استعملها الشعراء حينذاك، فلم يعش بمعزل عن الحياة الأدبية، فقال الموشحات التي كان لها طابع خاص وهو اصطباغها بالصبغة الصوفية(3)، كعادته في كل فنونه، حيث افتتن بها الشعراء، وغدت مجال سباق بينهم، لما تحمله التعابير الجمالية بأغراض الغزل والوصف وغيرها.

ومنحى الرمز هو عادة المتصوفة في أسلوبهم الأدبي لأنه ضمان حتى لا تنتهك أسرارهم(4)، وهو طريقتهم في التعبير عن أذواقهم.

أما أسلوبه سواء شعرا كان أو نثرا فمن المفكرين من ينظر إليه على أنه "**تناص**" أو تداخل النصوص أو كما يسميه البعض نقطة "**التلاقي**" التحليل البنيوي للنصوص والأعمال الأدبية(5)، فمن أقوال ابن عربي على ذلك: "فإياك أن تخرق سفينة الشاهد"، "وارفع أبويك على السرير"، "ناد في الظلمات"،

---

(1) سحر سامي: شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: 2005م، ص:138.
(2) **ينظر:** جان شوقلني: التصوف والمتصوفة، ت: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، بيروت، ص:61.
(3) **ينظر:** علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة، ط: 1404ه، ص: 448
(4) **ينظر:** علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة، 1404هـ، ص: 440.
(5) **ينظر:** سعيد وكيل: تحليل النص السردي معارج ابن عربي نموذجا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط: 1998م، ص:93.

عند ابن عربي

"إلزم المحراب يأتك الرزق بغير حساب"، "إن سرت بأهلك آنست نارا"، "إن خفت القسورة في الفقر فالضرب بعصاك متن البحر"، "أحييت الموتى وأبرأت الأكمه والأبرص" (1).

فالناظر لهذه العبارة قد يعتقد بها الشبهة، لكن بالتمحيص والكشف عن العلاقات الداخلية والخارجية للمفردة وجذورها اللغوية والاصطلاحية، يجد ابن عربي يحاور النصوص ويبعثها في محشره، مع محاولة تحقيق مبدأ الانسجام الداخلي، وهذا ما سماه صاحب الكتاب بالتناص(2).

ولعل فكرة التناص كانت من المنافذ التي دافع بها المفكرون على فكر ابن عربي وتأويلاته.

وكان هذا المنهج منسجما مع رؤيته للقرآن، لأنه نظر إلى النص القرآني واعتبر كلماته: ظاهرا يحتاج إلى وقفة تأويلية لأنّ القرآن الكريم عند ابن عربي هو الذي يحوي الموجودات، وباعتبار أنّ هذه الموجودات إشارات ودلالات ينبغي تأويلها إلى مدلولاتها والعبور منها إلى حقائقها، ولا يكون هذا التأويل إلاّ في القرآن لأنه كلام ﷻ الذي فيه تجليات **لأسماءه وصفاته وأفعاله،** فكل موجود هو كلام ﷻ باطن بحاجة إلى إظهار، معتمدا على حديث الرسول ﷺ ((***لكل آية ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع***)) (3).

ويتم التأويل عند ابن عربي في تفسير الآيات القرآنية من خلال المناهج التي سبق ذكرها بالنظر إلى المنهج العقلي والحسي والصوفي خصوصا الخيال، فالخيال وحده هو القوة التي يَعْبر بوساطتها المريد من الصور إلى حقائقها، ومن الرموز إلى ما ترمز إليه.

فابن عربي وريث تجربة المكاشفة ووريث لغة المكاشفة كما عبرت عنها سعاد الحكيم(4)، فهذه الصفة استفاد منها ابن عربي في ذاته واحرز بها معارف واستعملها أداة في محاوراته مع من يُستعصى لقاؤهم في الدنيا فاجتمع(5) بالجنيد(6) والشبلي(1) والحلاج(2) وذي النون المصري(3)_يقول الشعراني في

---

(1) ابن عربي محي الدين: الإسرا إلى مقام الأسرى أو كتاب المعراج، ت: سعاد الحكيم، الأمثلة مأخوذة من باب الكرسي، ص: 112

(2) **ينظر:** سعيد وكيل: تحليل النص السردي يحتوي تحليل لنصوص ابن عربي الرمزية ومحاولة التوفيق فيها.

(3) هذا الحديث سبق ذكره في أدلة القائلين بالتأويل، وابن عربي كان من الذين أخذوا بهذه الأدلة.

(4) **ينظر**: سعاد الحكيم: ابن عربي ومولد لغة جديدة، ص: 35.

(5) **الاجتماع** قد يكون عند ابن عربي بالتجلي فمثلا تجده يقول: "رأيت الجُنَيْدَ في هذا التجلي فقلت له معاتبا..." وتجده يناقش قضايا بالتجلي "ينظر كتاب التذكاري مع العديد من المتصوفة كالحلاج والشبلي وذو النون المصري.

(6) **الجنيد**: هو أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزاز، أصله من "نهاوند" مولده ونشأته بالعراق فقيه وصوفي، صنفه أبو عبد الرحمن السلمي من الطبقة الثانية، من المتصوفة. (**ينظر**: أبو عبد الرحمن السلمي: الطبقات الصوفية، ص: 49).

عند ابن عربي

"اليواقيت والجواهر": يقول أحدهم حكاية عن ابن عربي: "نزل في قبر فمكث فيه مدة ثم خرج من القبر يتكلم بهذه العلوم التي نقلت عنه" [4] في التوحيد والوجود.

فقد ورث اللغة الصوفية بمفرداتها في علم المعاملة والأحوال والمقامات وأهل المكاشفة كالفناء والسحق والمحو، ومفردات المخاطبة:كالإلقاء والتعريف والخاطر ومفردات التوحيد كالواحدية والفردانية وغيرها.

لكنه ما اكتفى بالموروث بل عمد إلى تجديده فتجد مثلا "**مقام التوبة**" في الرسالة القشيرية"[5]، وتجد ابن عربي يتبعه مقام "**ترك التوبة**" ويستعمل اللفظ وأوصافه مثل: لفظ "**البيان**" وأوصافه منها: "**بيان التغيير**" "**بيان التفسير**" "**بيان التقرير**" وينتقد المتصوفة، وهذا إن دلّ إنما يدل دقة فكره و علمه فيميز بين **السالك والواقف والوقفة والشهود** [6] وغيرها.

في معرض الكلام على اللغة والفكر وتلقي العلوم، تثار مسألة مهمة لعلها أكثر القضايا استوقفت أهل الشرع ونبهت أهل المنطق، وفتحت باب نقد واسع جعلت ابن عربي بين يديّ مكفر، ومتهم ومعارض وساكت وهي طريقة كسبه للعلوم.

فمن خلال مؤلفات ابن عربي وتصريحاته ينقسم العلم إلى **ثلاث**:

1) <u>ما كان عن طريق البحث والاجتهاد</u>: وهو أمر معلوم عند أهل النظر، فمن خلال سيرته والوقوف على رحلاته العلمية ونشأته يتضح أنه من الذين اجتهدوا في طلب العلم والحرصين على ذلك.

2) <u>ما كان عند طريق المنام</u>: يعني رؤيا منامية فيها تلقين للدروس أو تكليف بالتبليغ مثل كتاب "**فصوص الحكم**" أعطاه إياه ***النبي*** ﷺ وأمره بإخراجه للناس، قال ابن عربي:" أما بعد: بأنّي رأيت رسول الله ﷺ في

(1) **الشبلي**: أبو بكر دلف بن جحدر، ويقال: اسمه جعفر بن يونس خراساني الأصل، ولد ببغداد ونشأ فيها، صحب الجنيد عالما فقيها، كتب الحديث ورواه. (**ينظر**: أبو عبد الرحمن السلمي: الطبقات الصوفية، ص: 115).

(2) **الحلاج**: هو أبو مغيث الحسني بن منصور الحلاج وهو من أهل بيضاء وفارس ونشأ بالعراق، وصحب الجنيد وغيره من المتصوفة اختلف فيه، رده أكثر المشايخ ونفوه، قتل ببغداد بباب الطاق يوم الثلاثاء 6 ذي القعدة، 309هـ. (**ينظر**: أبو عبد الرحمن السلمي: الطبقات الصوفية، ص:102)

(3) **ذو النون المصري**: هو ثوبان بن إبراهيم المصري الأخميمي نسبة إلى إخميم قرية بصعيد مصر، وقيل قريشي وقد اختلف فيه، ولقبه ذو النون واسمه الفيض، صوفي ومحدث هو من الأوائل الذين تحدثوا عن المقامات والأحوال وفي معرفة الصوفية.(**ينظر**: أبو عبد الرحمن السلمي: الطبقات الصوفية، ص: 12).

(4) **ينظر**: الشعراني: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر وبأسفله الكبريت الأحمر، ص: 216

(5) القشيري أبو القاسم: الرسالة القشيرية، ص: 49

(6) **ينظر**:الجرجاني محمد: كتاب التعريفات، ويليه بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية الواردة في الفتوحات المكية، تجد هذا الكتاب شرح للألفاظ التي اعتمذ عليها ابن عربي في فلسفته التأوليلية، ومن خلالها نلمس دقة ابن عربي في توظيف المصطلحات

عند ابن عربي

مُبشِرة أُريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرون وستمائة بمحروسة دمشق، وبيده كتاب، فقال لي: هذا "كتاب فصوص الحكم" خذه وأخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة..." (1).

وكتاب "**الإسرا إلى مقام الأسرى**" رؤية منامية عبر عنها في مقدمة كتابه بقوله:" ترتيب الرحلة من العالم الكوني إلى الموقف الألهي...لا يمكن ظهوره بالعين ولا بالحال...معراج أرواح لا أشباح.." ولقد ذكرت سعاد الحكيم(2) في تحقيقها للكتاب بأنها تفاصيل رحلة منامية إلى السموات السبع فما فوقها عبر عنها بمؤلفه هذا.

وغيرها من الوقفات المنامية المبثوتة في مؤلفاته والتي ذكرها ابن عربي بقوله:" ينبغي للعبد أن يستعمل همتّه في الحضور في مناماته، حيث يكون حاكما على خياله يصرفه بعقله نوما كما يحكم عليه يقظة، فإذا حصل للعبد هذا الحضور وصار خلقا له وجد ثمرة ذلك في البرزخ وانتفع به جدا"

3) __ما كان عن طريق الشهود__(3): فجلّ آراءه مستفادة من مشاهده وجلّ تأليفاته مبنية على هذه المشاهدة.

والسؤال المطروح في هذا المقام كيف نتجت اللغة بمفرداتها ومصطلحاتها بهذا الشهود.

أجابت سعاد حكيم(4) عن هذا السؤال بالنظر إلى مفهوم الشهود، و الذي يتلخص في أن الكون ذات ليست حقيقة في الظاهر إنما مضافة إلى بعضها مثلا لفظة "**الإنسان**" في الكون الظاهر لا نرى إنسانا بل أوصافه.

والحقيقة الوحيدة في الوجود، هو "**العدم والحق الواحد**" (5)، وللتوضيح أكثر، الإنسان له ظاهر هو ما امتد منه فظهر، وله باطن هو مالم يخرج من الغيب الذي هو يرزخ الإنسان قبل امتداده إلى الظاهر من هذا البرزخ بوجوده الحسي العيني(6) في هذا العالم، فالإنسان كله غيب ولكن بوجوده العيني يظهر من غيبه ظاهر حسي ويبقى باطنه متصلا بالغيب، ونسبه ظاهره إلى باطنه متصلة به لا تفارقه، وروحه هي مغزاه النهائي وهي نصف الصورة، ومنها نال **نيابة الخلق**، فهو المخلوق المنعوت بالإرادة والقدرة على ظهور الأفعال، نيابة

---

(1) ابن عربي: فصوص الحكم، ت:عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ-2003م، ص33.

(2) ابن عربي محي الدين: الإسرا إلى المقام الأسرى، ت: سعاد الحكيم، ص: 35.

(3) **الشهود**: هو رؤية الحق بالحق (**ينظر**: الجرجاني: المصدر السابق، ص:58)

(4) سعاد حكيم: ابن عربي ومولد لغة جديدة، ص64.

(5) نظرية الخيال والمنهج الحسي، تفصيله كان في منهج ابن عربي.

(6) **الأعيان**: ما له قيام بذاته غير تابع بخلاف العرض فإنّ تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه أي محله الذي يقوّمه (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 13)

عن الله في ظاهر الأمر لا في باطنه، فهو سبحانه الباطن، وفعل النائب الخالق يتم (بالوحي) بأن يطلعه ﷻ ﷺفي قلبه على ما يريد الحق إيجاد عينه من الممكنات، أو قد يخطر له بديهيا ما يلقيه ﷻ في باطنه فيطلع النائب في حضرة خياله أن ﷻ أخرج هذا الممكن من شيئية ثبوته إلى شيئية وجوده في حضرة الخيال ليخرجها إلى عالم الحس.

فالدور الإلهي هو دور الوحي يخرج إحدى الأفكار من أعماق خزانة الخيال الإبداعي وتظهر هذه الأفكار مصورة، بالقوة المصورة إلى عالم الحس على مثال صورتها في خياله، فتمتد حسا ظاهرا له باطن في غيب الخيال وتكون صورتها إمّا عينية تعتمد على حاسة البصر أو لفظية تكون بالتلقي[1].

و يستنتج أن اللغة عند ابن عربي مرّدها التلقي الذي يكون إمّا بالرؤيا المنامية أو المشاهدة فهذا تبريره لحقيقتها، وكيف له أن يتلقى العلوم مشاهدة كما سيأتي تفصيل ذلك أكثر في موضوع الحروف وأسرارها ليفهم كيف اعتبر ابن عربي تلقين العلوم أمر رباني فيه تجلي.

هكذا كان ميلاد لغة جديدة ترتكز على الرمزية والتأويلية والتحدث بلسان الباطن الذي كان أسباب غموض لغة ابن عربي حتى صار مضرب المثل في التعقيد الذي مرّده الأسلوب لا المذهب، لأنّ الصوفية بشكل عام تنظر للغة نظرة إشفاق لأنّها عاجزة على حمل معاني وحقائق علوم الكشوفات الإلهية، ونظرتهم ذاتها إلى حجب عامة الناس وخاصة الفقهاء على ما تعطيه التجليات من معارف، دفعهم إلى التخاطب بالرموز والإشارات لا يفهمها من لم يدخل ميدان التصوف، وطالت رموزهم وألغازهم كل شيء حتى أعطوا اللغة بعدا رمزيا آخر غير الذي هي عليه، فاعتبروا حروفها عالما خاصا تشكلت منه لغة خاصة وهذا ما وظفه ابن عربي في لغته[2] ، والتي ترتكز على محاور أساسية لابد من الوقوف عندها وهي:

<u>1) الرمزية والتأويل</u>: تتميز لغة ابن عربي بالرمز، والذي لا يقصد المعنى مباشرة إنما يتخذ سبيله إليه بالتأويل، فقد قال: "ولا سبيل أن يقف على هذه الإشارات إلاّ أربابها، وهي أمانة بيدك يا من حصلت بيده فإن كان من أهلها حصل له مراده وإن كان من غير أهلها فلبحث عن أربابها وأهلها"[3]، ومنها

(1) للتفصيل أكثر في هذا الموضوع **ينظر**: سليمان العطار، الخيال عند ابن عربي، النظرية والمجالات، ص222.
(2) ساعد خميسي: أبحاث في الفلسفة الإسلامية، دار الهدى، الجزائر، ط: 2002،ص: 70
(3) ابن عربي محي الدين: مجموعة رسائل منها: كتاب شق الجيب بعلم الغيب، ت: عاصم إبراهيم الكيالي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 2، 2011م، ص: 74

عند ابن عربي

أيضا وهو مبثوث في كتبه: "فافهم إشاراتي وما رمز الهوى"، "فالتفت إلى رمزي ترى ما أقصده"، "فافهم وحل هذا القفل ولنا رمز لمن تفطن"

فالرمزية منهج للتعبير عن حقيقة القرآن تتعلق بموضوعات الفكر الأساسية: الله ﷻ والعالم والإنسان.

ولم يتوقف الرمز عند الحس، بل تجاوزه إلى التعبير اللغوي والأفكار والعقائد، ويغلب على استخدام ابن عربي مصطلح **الإشارة** أكثر من استخدامه لمصطلح "**لغز**" أو "**رمز**" أو "**اعتبار**" أو "**تمثيل**" [1]، فيفصح عن إعجابه بلغة الرمز فيقول: " ويُعلَم شرف الإنسان بتحصيله أسرار الشرق والغرب" ثم بيّن سبب استعماله الكثير للرمز فقال:" فهو مبني على اللغز والرمز، ليتحقق المبدعي في مناجاة ربه عند وقوفه على هذه النتائج...وإنما قصدت أيضا ستر هذه المعاني الإلهية في هذه الألغاز الخطابية غيرة من علماء الرسوم وعقوبة لهم من أجل إنكارهم....فما جعلت في ترجمة الكتاب لفظة إلاّ لمعنى فيه نودعه وسر لديه يستودعه.." [2].

ويلتزم بها التزاما مطردا، فإذا رمز بشيء في موضوع، عاد فرمز به هو نفسه إلى شيء آخر، ويورد الأمثلة التي يحاول إزالة اللبس بها فيوقع القارئ في حيرة، مثلا لفظ "***موسى***" استعمله رمزا على الروح الإلهي المتعين بالتعيين الكلي في موضع قتل فرعون لأبناء بني إسرائيل، وفي قصة الخضر يرمز ***لموسى*** بالرسول[3].

فالتأويل عند ابن عربي هو محاولة وعملية لا تقف عند حدّ معين بل هي فتح مستمر ومتواصل مرتبط بكلمات الله ودلالة تنقل إلى دلالات رمزية خفية أكثر شمولا حيث يرتبط بالوجود والوجود مرتبط بالأسماء والصفات، فتلك هي المعرفة في مفهوم هذا الفيلسوف، فهي في ذهنيته الفكرية ليست بحاجة إلى عقل برهاني، وإنما هي بها حاجة إلى إيمان قلبي ومجاهدة نفسية، وكل هذا أساسه الذوق والوجدان الذي عرفته الذهنية العربية الأولى، فهي الروع والإلهام والفطرة، لا البرهان والإستدلال، وهذه المعرفة التأويلية الروحية تؤسس تحت إمارة القلب العارف بعد اكتمال الأسباب، ونتائج العقل العارف، وبه تصبح

---

(1) محمد إبراهيم الفيومي: ابن عربي صاحب الفتوحات المكية، مشاهير كتاب العرب، دار المصرية اللبنانية، ص53.

(2) ابن عربي محي الدين: تنزُل الأملاك في حركات الأفلاك، الموسوم بالتنزلات الموصلية في أسرار الطهارات والصلوات والأيام الأصلية، المعروف باسم لطائف الأسرار، ت: نواف الجراح، تقديم: يوحنا الحبيب صادر، دار صادر بيروت، ص، ص: 17/ 21.

(3) **ينظر**: ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: أبو العلاء عفيفي، ص19.

عند ابن عربي

معرفة النص بين طرفين _كما يقال _ العقل والقلب وعلى النسق التالي(1):
العقل-------=) النّص / النقل(=-------- القلب

و يلوح لنا بناء على ما سبق أنّ المعنى التأويلي، غالبا هو صناعة عقلية مرة وقلبية مرة أخرى، وهي صناعة عرفانية بامتياز، وليس هناك ما يدل بشكل واضح على هذه الفاعلية المتلازمة العظيمة عند ابن عربي وغيره من أهل الذوق من: الظاهر و الباطن، هذه الثنائية التي يجد بها الصوفي التوحيد بين المظاهر الوجودية وبين الحقيقة العميقة.

2) الظاهر والباطن: عباراته تحتمل في أغلب الأحيان معنين على الأقل، أحدهما ظاهر وهو ما يشير به إلى ظاهر الشرع، والثاني باطن وهو ما يشير به إلى مذهبه، ومع دقة النظر وعمق الملاحظة تجد الناحية الثانية هي الهدف الذي يرمي إليه، ويدعم أقواله بالآيات والأحاديث، ثم يمضي في تخريج مذهبه من تلك الأدلة.

ودائما ما تلمس هذه الثنائية في أسلوبه، ودائما على استعداد لنقل القارئ من لسان الظاهر إلى لسان الباطن(2).

إن علاقة الظاهر بالباطن علاقة لا يدركها في حقيقتها وشموليتها عند ابن عربي إلاّ من أدرك كما قال: "تعالى ﷻ لما تسمى بالظاهر والباطن نفى المزاحمة أن الظاهر لا يزاحم الباطن والباطن لا يزاحم الظاهر، وإنما المزاحمة أن يكون ظاهران أو باطنان فهو الظاهر من حيث المظاهر والباطن من حيث الهوية، فالمظاهر متعددة من حيث أعيانها لا من حيث الظاهر فيها، فالأحادية من ظهورها والتعدد من أعيانها" (3).

وعليه فعلاقة الظاهر بالباطن هي: **أولا**(4) علاقة ظهور لأن المعنى الإلهي يصدر عن عالم الغيب ويتجلى في عالم الشهادة، وإشارة إلى ما ظهر من الوجود الكلي في الصور التي يتحول فيها، والذي لا يقبل التجلي وهو الباطن "فهو عالم الغيب من كونه الباطن والشهادة من كونه الظاهر...إن العالم نسخة إلهية على صورة الحق" (5).

---

(1) عباس أمير: المعنى القرآني بين التفسير والتأويل " دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني"، مؤسسة الانتشار العربي، ص: 282
(2) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: أبو العلاء عفيفي، ص17.
(3) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج3، ص: 303
(4) كما سبقت الإشارة إليه في الحديث عن التلقي بالشهود.
(5) ابن عربي محي الدين: المصدر نفسه، د/ ت، ج: 2، ص:390

عند ابن عربي

ثم إنّ علاقة الظاهر بالباطن هي **ثانيا**(1) علاقة حجب وستر، لأنه إذا كان الظاهر يطلب الجهر، فإن الباطن يطلب الإخفاء بما يعطيه من المعاني التي تسترها الصور الوجودية الظاهرة، "إن الظاهر على ما هو عليه من الحكم يعطي الصور في العالم كله، والباطن وإن كان مشهودا فهو على حاله باطن يعطي المعاني التي تسترها الصور الظاهرة فهذا أعلى الستور وأخفاها"(2).

إذن فالعلاقة بين الظاهر والباطن هي **ثالثا** علاقة يحافظ كل طرف فيها على الطرف الآخر من أجل ضمان الاستمرارية، فالظاهر يخفي دوما بواطن معينة وحينما يكشف العارف عن معان كانت باطنة عن وعيه فإنها تتحول بفعل التأويل الذوقي إلى ظاهر، إلاّ أن هذا الظاهر الجديد يخفي باطنا يجب اكتشافه من جديد وهذا هو الاستمرارية اللامتناهية، قال ابن عربي: "فطالب العلم كشارب ماء البحر كلما ازداد شربًا ازداد عطشًا، والتكوين لا ينقطع فالمعلومات لا تنقطع فالعلوم لا تنقطع" (3).

وغرض المتصوف كما قال ابن عربي: "يتعلق بالله كشفا(4)ودلالة، وكلمات الله لا تنفذ، وهي أعيان الموجودات، فلا يزال طالب العلم عطشانا أبدا لا ريّ له، فإن الاستعداد الذي يكون عليه يطلب علما يحصله فإذا حصل أعطاه ذلك العلم استعدادا لعلم آخر كوني أو إلهي، فإذا علم بما حصل له ان ثم أمر بطالبه استعداده الذي حدث له بالعلم الحاصل عن الاستعداد الأول، يعطش إلى تحصيل ذلك العلم"(5).

ومذهبه على الحقيقة يتلخص في أنّ الحقيقة الوجودية واحدة ولكن إذا نظرنا إليها من جهة سقوط النسب والاعتبارات كانت **الحق** وإذا نظرنا إليها من حيث الثبوت كانت **الخلق**(6) فهي ثنائية الشريعة والحقيقة، التي يتوسطها العقل، فالشريعة هي لب العقل، والحقيقة هي لب الشريعة، وهي أيضا متوقفة في وجودها بعضا على بعض، مما يجعلها مكملة متممة في معناها، فهي كالدهن في

---

(1) **ينظر**: محمد العدلوني الإدريسي، التصوف الأندلسي، ص178.

(2) ابن عربي محي الدين: المصدر السابق، د/ت، ج: 4، ص: 214.

(3) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 2، ص: 552

(4) **الكشف والمكاشفة**: هي حضور لا ينعت بالبيان

(5) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 2، ص: 522/ محمد العدلوني الإدريسي: التصوف الأندلسي، ص: 178

(6) **ينظر:** حميدي خميسي: نشأة التصوف الفلسفي في المغرب الإسلامي الوسيط_اتجاهاته، مدارسه، أعلامه،_ دراسة، عاصمة الثقافة العربية، الجزائر: 2007، ص: 135.

عند ابن عربي

اللبّ الذي يحفظ القشر، فاللب يحفظ القشر، والقشر يحفظ اللب، كذلك العقل يحفظ الشريعة والشريعة تحفظ الحقيقة[1]

والحق أنّ ما يميز ثنائية الظاهر والباطن لدى المتصوفة عموما وابن عربي خصوصا، أنّها زوج معرفي لا يمكن تبعيضه أو تفريقه بعد حصول المعرفة، أي بعد انتفاء ثنائية الذات والموضوع، ومنه فإنّ إكتمال المعرفة الصوفية مرتبط ارتباطا وثيقا بهما[2]،

3) **المجاز**: يلجأ إليه في إيضاح أدق المعاني الفلسفية الخاضعة لفكرة الخيال ويجعلها على سبيل الترداف في القرآن الكريم، فيحمِّلها من المعاني ما يخرجها عن أصلها، فمثلا: لفظة "**الخير**" الذي تكلم عنه أفلاطون[3] و"**الواحد**" الذي تكلم عنه أفلوطين[4]، و"**الجوهر**" الذي تكلم عنه الأشاعرة، و"**الحق**" و" ﷲ" ﷻ كما يفهمها المسلمون:كل هذه مستعملة عنده بمعنى واحد، وكذلك يستعمل على سبيل الترداف كلمة "**القلم**" الواردة في القرآن و"**الحقيقة المحمدية**" الواردة في كلام الصوفية[5].

وهذا كله خاضع لذاتية المفردات، فيتحول لصفة أو لحال أو لمرتبة، "**فالليل**" هو مفرد يدل على اسم لذات الليل، وصار عند ابن عربي صفة وهي: **الغيبُ والإسرار**، ومفرد "**النهر**" بعد أن كان دالا عل الماء الجاري، أصبح دالا على صفة **ما يذاق**، و"**البيت**" صار دالا على صفة **السُكنى**، وهكذا كان ابن عربي يحوِّل كل لفظ مفرد من دلالته على الذات إلى دلالته على صفة أو مع مرتبة أو على حال وهذا التحول في استعمال المفردات إنما نشأ عن رؤيته لدلالات هذه الأشياء.

وهذا التحول للفظ المفرد فتح آفاقا لغوية واسعة، إذ بدل أن يبقى المفرد واحدا ويدل على ذات واحدة يتعدد بتعدد المفاهيم.

---

(1) سهيلة عبد الباعث الترجمان: نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، دراسة تحليلية نقدية مقارنة، تقديم: حربي عباس عطيتّو، منشورات مكتبة فرغل، مصر، ط: 1، 1422ه/ 2006م، ص: 483 .

(2) **ينظر**: عباس أمير: المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، ص: 288

(3) **أفلاطون**: زعيم المدرسة الروحية "أجينا 428-427/ أجينا 348-347" كان أبوه أرسطون ينحدر من أسرة عريقة، وأمام الواقع السياسي الدموي الذي شهده الفيلسوف رأى أن يقيم حكومة عادلة، قام برحلات عديدة، ترك بعد موته جامعة كان اسمها "الأكاديمية" هدفها تخريج فلاسفة سياسيين قادرين على بث مبادئ العدالة. مؤلفاته: عبارة عن حوارات عددها 28. (**ينظر**: موسوعة أعلام الفلسفة، شادل حول –روني إيلي ألفا- جورج نخل- دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1412هـ-1992م،ج1، ص97).

(4) **أفلوطين**: (203م-269م): أشهر فلاسفة القرن الثالث، أصله مصري قام بأسفار عديدة، اتصاله المباشر بالفلسفة الهندية والفارسية، مات في السادس والستون من العمر بعدما مرض بالجذام، ومن مؤلفاته: تاسوعات أفلوطين، فلسفته: فكره بثالوث المسيحي، كل موجود لا يستقيم وجوده إلا بالوحدة (**ينظر**: موسوعة أعلام الفلسفة، ج1، ص: 450).

(5) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: أبو العلا عفيفي، ص18.

عند ابن عربي

فكلمة "**نهر**" كما جاء آنفا استعمله ابن عربي لكل أمر **كوني** يمكن للإنسان أن يتذوقه لأن النهر صفته الأساسية أنه قابل للشرب بخلاف البحر المالح[(1)].

وكل ما يخضع لتذوق الإنسان من أمور الحياة والآخرة يطلق عليه اسم نهر: نهر البلوى، نهر الحياة، نهر الخمر، نهر الدنيا، نهر القرآن، نهر اللبن، نهر العسل، نهر الماء. في مقابل البحر الذي يستغرق الإنسان: بحر الأرواح، بحر الخطاب، بحر الزمان، بحر الحب، بحر القرآن، بحر البداية، البحار الأربعة، بحر الأزل، بحر الأبد، بحر الحقيقة وغيرها.

لتصبح الحوصلة لغة صوفية بعد أن كانت مبنية على لفظ مفرد صارت مصطلح أخذ شكل "**عبارة**" وتنحصر هذه العبارة في:

1- **الإضافة**: تكونت من لفظين أحدهما يضاف إلى الآخر مثل: **نهر القرآن**.

2- **النسبة**: تكونت من لفظين أحدهما ينسب للآخر مثل: **تجليّ ذاتي**.

3- **الوصف**: تكونت من لفظين أحدهما يصف الآخر مثل **الأرض الواسعة**[(2)].

فالاسم عند ابن عربي له **دلالتان**: دلالة على **الذات** ودلالة على **أمر زائد** على الذات وهو ما تعطيه خصوصية ذلك الاسم، فالأسماء الإلهية جميعها تشترك وتتوحد في دلالتها على الذات الإلهية الواحدة، ولكن في الوقت نفسه هذه الأسماء أعطت بحقائقها أمرا زائدا على معقولية الذات، كل اسم بحسبه، فمثلا: اسم "**العبد**" يتلون بحسب إضافته إلى الاسم الإلهي "**فعبد الواحد**" ويختلف عن المنسوب "**للجبار" و"الرحيم**" وهكذا.

قال أحد المفكرين عن استعمال ابن عربي للمجاز: "يُسرف في استعمال المجاز، الاستعارة الرموز، التشبيهات...يلجأ...لكي يحجب مذاهب **الاسكندرانيين**[(3)] في وحدة الوجود وراء ستار الرموز، وأكثر المجازات التي استعملها تستند إلى النسبة إلى "**النور**" على طريقة **الإشراقيين**[(4)]، وهو يترسم آثار **الغنوصين**[(5)]... وهو يجعل لحروف العربية قيما خاصة وذلك نتيجة

---

(1) **ينظر**: سعاد الحكيم، ابن عربي ومولد لغة جديدة، ص73.

(2) **ينظر**: سعاد الحكيم: ابن عربي ومولد لغة جديدة، ص79.

(3) **الإسكندرانية:** الثقافة اليونانية، فنية كانت أو أدبية أو فلسفية عرفت في الأسكندارية فيما بين القرن الثالث قبل الميلاد والسادس بعده، وقد تطلق خاصة على الفلسفة الدينية ومن أهم ممثليها المسيحيين (**ينظر**: المعجم الفلسفي، ص: 13)

(4)**الإشراقيين:** مذهب فلسفي، مشتق من الإشراق، وهوفي اللغة الإضاءة، وعند الفلاسفة: هي ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية (**ينظر**:جميل صليبيا: المعجم الفسفي، دار الكتاب العالمي، بيروت، ط:1414ه/ 1994م، ج:1ص: 92)

(5) **الغنوصة:** مذهب يجمع بين الفلسفة والدين ويقوم على أساس فكرة الصدور، ومزج المعرف الإنسانية بعضها ببعض، وسيأتي بيان معناها المفصل في الدراسة النقدية

لمزاوجته بين التنجيم وعلوم الصوفية، وهو يلجأ إلى الرسوم والتخطيطات والأشكال الهندسية، ليشرح المعقد من الآراء الميتافيزقية كما فعل **أخوان الصفا**(1)..." (2).

وعموم القول أنّ اللغة عند ابن عربي، انفصال المفهوم والصوت، المدلول والدال، النقش والكتاب...اختلاف الروح والجسد، السيّد والعبد، الإله والإنسان، المؤلف والممثل، إنّه العيشة السابقة لأصل اللغات، وكل هذا الصخب يعني أنّها لغة حلولية كاملة "لم ينفصل فيها الإله عن الإنسان ولا تختلف فيها الروح عن الجسد" لغة آدم قبل أن يتعلم الأسماء كلها، أي لغة آدم قبل أن ينفخ فيه الإله من روحه(3)، فهي لغة المشاهدة والأسرار.

واللغة وصحة دلالاتها هي معظم ما ينبني عليه وجوب الخطاب وترتبه على المكلفين، فجميع ما يعقل من الكلام، وما يدور بين المتكلمين من الخطاب، إنّما هو معان ودلالات على المعاني، ويرجع إلى دلالات ومدلولات.

والمدلولات لا تتميز إلاّ بالدلالات، والدلالات على المعاني على **ثلاثة** أضرب: **إشارة وكتابة وعبارة**، فالعبارة على **ضربين**:أصوات وحروف(4)، **فالأصوات:** لاتستقل في الدلالات، **والحروف:** منحصرة في ثمانية وعشرين حرفا، وهي محتوية على جميع ما يتكلم به(5).

<u>وكونها مفيدة:</u> إذا اجتمعت وتآلفت، لأنّها إذا افترقت لا تفيد ولا تدل ولم تفد، ثم اختلافها باختلاف المعاني، وبعد مرحلة من المراجعة لابد من فهم مواضعة اللغة لأنّها إذا تألفت وارتبطت واختلفت واختصت وتعينت لم تفد إلاّ بفهم مواضعة اللغة فهذه شروط صحة كون هذه الحروف دلالة المعاني، وهذا ما عمل به ابن عربي في فهم اللغة وفهم حروفها.

فما هو الحرف؟ و ما هي مميزاته وما هي أسراره عند ابن عربي؟ وما علاقة الحروف بأسماء الله تعالى وصفاته ﷻ؟

---

(1) **إخوان الصفا:** هم جماعة ربطت بينهم أواصر الصداقة وكان لهذه الفرقة الفكرية طابع سياسي وديني وقد تركزت في البصرة في القرن العاشر للميلاد، وضمت أبا سليمان البستي المقدسي، على بن هارون الزنجاني، محمد بن محمد النهروجي والعوفي، مؤلفاتهم عبارة عن دائرة معارف مؤلفة من 51 رسالة تشتمل على علوم العصر، 14 رسالة في التمهيد والرياضيات، الفلسفة الطبيعية والنفس وغيرها، من أهم معتقداتهم: المبدأ هو العقل، وكانت لرسائلهم دور كبير في التصوف الإسلامي(**ينظر**: شادل حلو وآخرون: موسوعة أعلام الفلسفة، ج 1،ص:59)

(2) أنخيل جنثالث بالنتيا: تاريخ الفكر الإسلامي، ترجمة من الإسبانية: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ص382.

(3) عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1422هـ2002م، ص163.

(4) **الحروف**: هي الحقائق البسيطة من الأعيان (**ينظر**: الجرجاني: المصدر السابق، ص: 39)

(5) **ينظر:** محمد بن تومرت: أعزّ ما يطلب، ت: عمار طالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،ط: 1985، ص: 56.

المبحث الثالث: الحروف والأسرار

قبل الخوض في موضوع الحروف لابد من الإشارة إلى الأعداد التي لها علاقة وطيدة بالحروف، فهي من الأسرار التي تكلم عليها ابن عربي تحمل في ذاتها رموزا وإشارات، **فلأحد**[1] **والأحدية، والواحد والوحدانية والاثنان والاثنينية والفرد والفردية والزوج والزوجية، والوتر والوترية والشفع والشفعية**، كل أولئك وكثير غيرها رموز عددية عبّر بها ابن عربي عن الغرض منها في مؤلفاته [2]، ووظفها في تفسيره مثل **"كتاب الأحدية"**، **"مجموع الرسائل"**، وأحيانا تجده يجمع بين الحرف والعدد مثل الكتاب السابق الذكر **"الأحدية"** ويسمى أيضا **"الألف"** فأحيانا يرمز بالحرف وأحيانا يرمز بالعدد.

فمثلا تجد ابن عربي يقدم لكتابه بقوله:[3] "أحديةُ حَمْدِ الواحدِ في وحدانيّتِه، وحدانِيّة حمدِ الأحدِ في أَحدِيَّتِهِ، فَرْدِيَّة حَمْدِ الوِتْرِ في وِتْرِيَّته، وِتْرِيَّةُ حَمْدِ الفَرْدِ في فَرْدِيَّتِه.. وَحْدانِيّة حَمْدِ الواحِد في إِثْنِينِيَّتِه، فَرْدِيّة حَمْدِ الفَرْدِ في زَوْجِيَّتِه، وِتْرِيَّة حِمْدِ الوِتْرِ في شَفْعِيَّتِه، بقي حَمْد الأحدِ أحداً في أحدَيَّتِهِ، صلى الواحدُ سبحانه بتسبيحِه على الإنسان الواحِد محمدٍ الخارج بعد الضرب الموقوف على صناعَةِ العددِ، وهكذا الفرْدُ والوِتْرُ ما عدا الأَحدَ، فإذن عادتِ الصلاةُ عليهِ لمَاَّ لم يَجِدْ مَن يَستندُ إليه سلَّمَ من هذا المقامِ تَسليماً ".

فالأرقام عوالم لها أسرار اعتمد عليها ابن عربي كثير في توظيف الرمز على الحروف، وهذا ما تبينه هذه الدراسة المتعلقة بالحروف.

موضوع الحروف كان محط دراسة للكثير من العلماء، فقد جاء في مقدمة ابن خلدون قوله[4] :"ومزاعمهم...أن طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأسماء فهي سارية في الأكوان على هذا النظام، والأكوان من لدن الإبداع الأول تتنقل في أطواره وتُعرب عن أسراره، فحدث لذلك علم أسرار الحروف وهو من تفاريع علم السيمياء لا يوقَفُ على موضوعِه ولا تُحَاط بالعدد مسائله تعددت فيه تآليف....وابن عربي...، وحاصله عندهم وثمرته تصرُّف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالأسماء الحسنى والكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السارية في الأكوان".

---

(1) **الأحد**: هو اسم الذات مع اعتبار تعدد الصفات والاسماء (**ينظر** الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 5) **الأحدية**: هو مجلى الذات ليس للأسماء ولا للصفات ولا لشيء من مؤثراتها فيه ظهور، فهي اسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبارات الحقية والخلقية.

(2) محمد مصطفى حلمي: كنوز في رموز المكتبة العربية، القاهرة، ط 1389هـ-1969م، ص49.

(3) ابن عربي محي الدين: كتاب الأحدية أو كما يسمى الألف، ت: عبد الرحيم مارويني، دار المحبة، دمشق، ط: 1، 2002م/ 2003م، ص: 37.

(4) ابن خلدون: مقدمة، ص413.

عند ابن عربي

من خلال النص الذي أورده ابن خلدون تتضح تلك الأهمية التي تكتسبها الحروف عن طائفة من المتصوفة، على الرغم من أننا نلمس معارضة ابن خلدون لهذا النوع من العلوم، وذلك من خلال قوله "مزاعمهم" وماجاء قبلها في النص عند قوله "و عند ظهور الغلاة من المتصوفة".

على الرغم من اعتراضه على علمهم إلاّ أنّه أورد تفصيل هذا العلم – علم الحروف- وبيّن أسرار الحروف ومراتبها واستعملاتها في علم السيمياء والفلك وكل ما كان جزء منه.

وكما للحروف مكانة عند أهل التحقيق، كان لها المكانة ذاتها عند العلماء، فقد تحدثوا عن إعجازها خاصة ما تعلق بالنظم الموسيقي في القرآن، فقد أرجعوا ذلك للحروف، وقالوا: "لترتيب حروفه_أي القرآن_ باعتبار من أصواتها ومخارجها، ومناسبة بعض ذلك لبعضه، مناسبة طبيعية في الهمس والجهر والشدة والرخاوة والتفخيم والترقيق والتفشي والتكرير، فهذه الروابط بين الحروف صفة ومخرجا وحركة تكسبها صفة السهولة والعذوبة والفصاحة، وهذا التنويع في بناء الحروف وعلاقتها يحقق" **وحدة صوتية**" منسجمة "(1)

فمن التناسق والانسجام بين الحروف وصفاتها ومخارجها وحركاتها تتكون هذه النّغمة الصوتية، وهذا الصوت مرتبط بالمعنى ومتناسق معه.

هذا الوصف عبّر عنه ابن عربي في حديثه عن الحروف لكن بأسلوبه وطريقته الخاصة، والذي سيتبيّن فيما بعد.

والناظر لهذا العلم يستشعر تلك المكانة التي تحتلها الحروف عند المتصوفة عامة وعند ابن عربي خاصة، فهي تكتسب دلالات تأويلية فيها إشارات رمزية لمعان كلامية تجرأ من خلالها المتصوفة إلى اكتشاف أسرار الوجود والخلق من التأمل في العلاقة المتصلة بين القول الإلهي المتمثل في الفعل ﴿**كُنْ**﴾ وبين الفعل الإلهي المتمثل في **إيجاد أعيان** الممكنات فربطوا بين الأسماء الإلهية وحروف اللغة من جهة وبينها وبين مراتب الوجود من جهة أخرى.

زد على ذلك ما فتح شهية هؤلاء، هو الغموض الذي أحاط ومازال يحيط بتفسير معاني الحروف المقطعة في أوائل السور، فهذا وسع باب النظر والتأمل في محاولة استيعاب معانيها.

والحروف من أصول الكلمات في اللغة، وهي الأصوات التي تتآلف مكونة الكلمة، والكلمات تتآلف مكونة الجملة والجملة تتآلف فتعطينا نصا، ولمعرفة وفهم النص القرآني لابد من فهم أسرار الحروف، وهذا ما اعتمده ابن عربي في

---

(1) عبد السلام أحمد الراغب: الدراسة الأدبية _النظرية والتطبيق_، نصوص قرآنية، دار الرفاعي، سوريا،ط:1: 1425ه/2005م،ص:80

تفسيره أو بالأحرى في تأويله للنصوص القرآنية، فكانت للحروف ودلالاتها أهمية كبرى في منهج ابن عربي في فهم مراد ﷲ.

يقول ابن عربي: "جعل ﷲ النطق في الإنسان على أتم الوجود، فجعل له ثمانية وعشرين مقطعا للنَّفس يُظهر في كل مقطع حرفا معينا ما هو عين الآخر، ميّزه المقطع من كونه ليس غير النَّفس، فالعين واحدة من حيث إنها نَفَس وكثيرة من حيث المقاطع. وجعلها ثمانية وعشرين لأن العالم على ثمانية وعشرين في المنازل التي تجول السيارة فيها وفي بروجها وهي أمكنتها من الفلك المستدير كأمكنة المخارج للنَّفَس لإيجاد العالم وما يصلح له، ولكل عالم أعطت هذه المقاطع التي أظهرت أعيان الحروف، ثم قسم هذه المقاطع إلى ثلاثة أقسام: قسم أقصى عند الطرف الأقصى الآخر، فالأقصى الواحد يسمى حروف الحلق، وهو على طبقات، والأقصى الآخر الثاني حروف الشفتين، وما بينهما حروف الوسط"[(1)].

وجاء على لسان ابن عربي في كلامه عن أهمية الحروف[(2)]: "الحروف أمة من الأمم مُخاطبون ومكلفون، وفيهم رسل من جنسهم، وعالم الحروف أفصح العالم لسانا وأوضحه بيانا...".

وقال أيضا في المحاورة نفسها مع عصام محفوظ لما سأله عن تشابه تفسير الحروف لأسماء ﷲ الحسنى؟ أجابه[(3)]: "إن رمز الحروف يدخل في رمز الاسم، لأن الحرف هو ما يخاطبك به ﷲ من العبارات...".

واستطرد قائلا بإحدى خواطره: "إن الوجود لحرف أنت معناه /وليس لي أمل في الكون إلاّه/ الحروف معنى، ومعنى الحرف ساكنه/ وما تشاهد عين غير معناه".

ثم تكلم عن العلاقة الموجودة بين الحروف والألفاظ فقال: "إنّ الحروف كالطبائع وكالعقاقير، وككل الأشياء لها خواص بانفرادها ولها خواص بتركيبها من حيث الألفاظ..." [(4)].

ثم واصل حديثه عن علاقة الحرف بالوجود فقال: "لقد جعل الحق النطق في الإنسان على أتم الوجود فجعل له ثمانية وعشرين مقطعا للنفس يظهر في كل مقطع حرفا معينا مختلفا عن الآخر، فالعين واحدة من حيث نَفَس، وكثيرة من حيث المقاطع... لكن علومنا غير مقتنصة من الألفاظ بل من تجليات على القلب

(1) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 2، ص: 331
(2) عصام محفوظ: حوار مع الشيخ الأكبر ابن عربي، دار الفارابي بيروت، ط1، 2003، ص105.
(3) المصدر نفسه، ص108.
(4) المصدر نفسه، ص109.

عند غلبة سلطان الوجد، وحالة الفناء بالوجود فتقدم المعاني أمثالا لحساب الحضرة التي يقع فيها التنزّل".

وقال: "اللسان ترجمان الجنان والجنان متّسع الرحمن" (1).

بعد استطراد هذه المقدمات التي أوردناها عن الحروف على لسان ابن عربي، تتبيّن مجموعة من خصائص التي لابد من التفصيل فيها حتى تتضح المكانة التي تستحقها الحروف في هذا العلم.

= **الحروف** أساس اللغة وركيزتها، فلا يمكن الحديث عن اللغة دون الحديث عن الحروف، وإذا اعتبرنا اللغة مرآة الإنسان في كونها ترجمان أفعاله، فالعين لها لغتها وحركات الجسد إشارات للغة ترمز إلى الكثير من المتطلبات كالوقوف والمشي والجريّ والجلوس وغيرها، فكذا اللسان ترجمان للغته سواء بحركته أو عدمها أو بما يصدر عنه من جمل أو كلمات وحتى حروف التي تعتبر عوالم لها مراتب مرتبطة بالمصدر الإلهي فهي تجلى في رموز الموجودات.

= **معنى التجلي**، أنها فص عيسوي ومعنى عيسوي كما جاء في كتاب الفتوحات لابن عربي(2): "اعلم أيّدك ﷲ أن العلم العيسوي هو علم الحروف ولهذا أُعطيَّ النفخ، وهو الهواء الخارج من تجويف القلب، الذي هو روح الحياة، فإذا انقطع الهواء في طريق خروجه إلى فم الجسد سميّ مواضع انقطاعه حروفا، فظهرت أعيان الحروف فلما تألفت ظهرت الحياة الحسية في المعاني..وأول شيء أدركته من ﷲ بالكلام..كلمة كن.. فكان ينفخ في الصورة الكائنة في القبر، وفي صورة الطائر الذي أنشأه من الطين، فيقوم حيًا بالإذن الإلهي الساري في تلك النفخة، وفي ذلك الهواء، ولولا سريان الإذن الإلهي فيه لما حصلت حياة في صورة أصلا، فمن نفس الرحمن جاء العلم العيسوي إلى عيسى، فكان يحيي الموتى بنفخةٍ عليه السلام، وكان انتهاؤه إلى الصور المنفوخ فيها...".

لبيان معنى النص لابد من الرجوع إلى فكرة الخيال الذي يعتبر الركيزة الأساسية في فكر ابن عربي خاصة إذا كان الكلام عن الإنسان الخالق لما يخلق ونائب عن خالقه للصورة وظاهر وباطن، فالظاهر امتداد لما ظهر وباطن لم يخرج من الغيب فهو برزخه قبل امتداده للظاهر، وغيبه روحه وهي نصف الصورة، ومنها نال نيابة الخلق، أما باطنه فهو سبحانه مظهر الممكن(3) في شيئية وجوده الذي هو الإنسان الذي ينسب له خلق النيابة ويتم بالوحي وذلك بأن

---

(1) عصام محفوظ: حوار مع الشيخ الأكبر ابن عربي، ص: 109

(2) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 1، ص: 168

(3) **مظهر ممكن**:هو تجلي الحق بصور أعيانها وصفاتها وهو المسمى بالوجود الإلهي (**ينظر** الجرجاني: بيان اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 62).

يطلعه ﷻ في قلبه على ما يريد الحق من إيجاد عينه من الممكنات أو قد يخطر له بديهيا ما يلقيه ﷻ في باطنه.

والنائب الذي هو الإنسان يطلع على حضرة أعيان الممكنات في شيئية ثبوتها في حضرة خياله، وذلك أن ﷻ أخرج هذا الممكن من شيئية ثبوته إلى شيئية وجوده في حضرة الخيال ليقع الفرق بين ﷻ وبين النائب في ظهور هذه العين المطلوب وجودها في عالم الحس.

ودور الوحي هو إخراج الأفكار من أعماق الخيال الإبداعي، فتظهر هذه الأخيرة -الأفكار- مصورة بالقوة المصورة إلى عالم الحس على مثال صورتها في خياله، فتمتد حسا ظاهرا له باطن في غيب الخيال، أي أنّ الصورة الحسية المخلوقة في عينها تجسيم لمثال غيبي في الخيال أو أنها عين هذا المثال، وهو بدوره يشير إلى ظاهر حسي واقعي لأنّه رؤيا تحتاج إلى عبورها لمعرفة ما تدل عليه في الحس.

والرؤيا تعبير والخلق مثلها عامة، والتعبير باطن أو غيب لواقع حسي بعيد زمانا أو مكانا أو إدراكا.

إنّ هذه العين تتصف بأنها محسوسة رغم غيبيتها وحسيتها تكون في صورة ترى بالعين، وإن تكن مما لا يدركه البصر أي تكون معنى، فإن النائب يلبسها ثوب العبارات عنها أو صورة ما يدل عليها من إيماءه أو إشارة(1).

وتلك صورتها التي يمكن أن تظهر لعين الرائي أو السامع أو ما كان، وعليه فإن النائب أخرج من وجود خيالي إلى وجود حسي مقيّد بصورة عينية أو لفظية، فالصورة العينية متعلقة بالبصر، والصورة اللفظية متعلقة بالسمع، ومثل هذا الوجود (**الخلق**) والإيجاد (**التلقي**) يضاف للنائب(2).

= **والصورة** اللفظية هي العبارات التي تشكلت بمادتها الأولية وهي الحروف(3).

وإذا عدنا للنص الذي أورده ابن عربي على أن الحروف فص عيسري، نلمس علما إلهي يحيط بالحروف، لأن الوجود كان عن النفس الإلهي، وقد أعطى ﷻ عيسى هذه القدرة بالإذن الإلهي، وهي القدرة على إحياء الصور بالنفخ الذي هو في حقيقته النفس الإلهي.

---

(1) **ينظر**: سلمان العطار، الخيال عند ابن عربي، ص.ص 222-223.
(2) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 3، ص: 283
(3) **ينظر**: سلمان العطار: الخيال عند ابن عربي، ص224.

ومن هنا يستحق عيسى أن يكون كلمة ﷲ التي ألقاها إلى مريم، لأن وجوده نفسه كان عن نفخ ملكي بإذن إلهي[1]، وهذا ما يبرر إلحاق الحروف بالفص العيسوي في قضية المصدر وهو النَفَسْ[2].

والنَفَسَ المقصود هو الهواء الذي يخرج من تجويف القلب، وإذا انقطع الهواء في طريق خروجه إلى فم الجسد سمي مواضع انقطاعه حروفا وصار هو صوتا، والنفس هو روح الحياة، وهو النفخ الذي ورد في القرآن أي هو الروح، وهو ما يخلد في الإنسان إذا مات وهو ما تتشكل فيه الصورة يوم البعث[3].

= **إنّ تصور** ابن عربي للحروف يشمل الكون كله وجوديا من حيث عالم الألوهية والخيال المطلق إلى عالم الكون والاستحالة [4]، كما يشمل الكون معرفيا ويتجلى في مراتب العارفين، بدءا من الأنبياء وانتهاء بعوام المؤمنين[5].

=**كما يشمل** تصور ابن عربي للحروف في مجال الوجود المعرفي الحركات الطويلة والقصيرة وحركات الإعراب، والأسماء بأنواعها المختلفة، ومن أسماء الأعلام والضمائر والأسماء الموصولة والظواهر اللغوية مثل الإعراب والبناء، والجمع والإفراد والتأنيث والتذكير، والترخيم، ولا يكتفي ابن عربي بجوانب اللغة الصوتية والدلالية، بل يمتد ليشمل الشكل الكتابي للحروف والكلمات مستخرجا منها دلالات وجودية ومعرفية [6].

ولتوضيح أكثر فكرة الشكل الكتابي ودلالات الوجود والمعرفة نستعين بسلمان العطار في تحليله[7]، انطلاقا من معلومة أوردها أنّ الحروف هي ظروف للمعاني التي هي روحها أو نفَسها.

ومعاني الحروف المظروفة تظهر عند تشكلها في كلمات فهي مختلفة في معناها منفردة عن معناها مشكلة، يعني ذلك أنّ الكلمة من حيث جمعيتها معنى ليس لآحاد الحروف.

وهي تؤثر في نفس السامع فاستحقت اسم كلمة من الكلام، والكلام صفة مؤثرة رحمانية (**خيالية**) مشتقة من الكلم، وهو الجرح، فلهذا قال أنها مؤثرة كما أثر الكلم في الجسم المجروح وأول كلام شق أسماع الممكنات كلمة ﴿**كُنْ**﴾[1].

---

(1) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، دار التنوير، بيروت، ط1، 1983، ص300.

(2) هناك فرق بين النفس بسكون الفاء والنَفَس بفتح الفاء والمقصود هنا النفس بفتح الفاء.

(3) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 1/ 3، ص: 168/ 319

(4) **الإستحالة:** تغير في الكيف بحيث يصير الشيء شيأ آخر، ومن الإستحالة تحول الألوان والطبائع (**ينظر**: المعجم الفلسفي، ص: 10)

(5) **ينظر:** نصرحامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص: 301.

(6) المصدر نفسه، ص: 300.

(7) **ينظر** سلمان العطار: الخيال عند ابن عربي، ص225.

عند ابن عربي

= **واللغة** التي وحداتها الأصوات المنقسمة إلى حروف إمّا توجد مكتوبة في حروف رقمية أو ملفوظة، وصورتها المكتوبة كصورة الظاهر والشهادة، وكون المكتوب كلاما فهو كصورة الباطن، والغيب يظهر أثره إذ لُفظ، فالقضية هنا بين كثيف ولطيف، والحروف على كل وجه كثيفة سواء أكانت مكتوبة أم ملفوظة، إذا قُرِنت مع ما تحمله من الدلالة على المعنى الموضوعة له.

= **والمعنى** قد يكون لطيفا، وقد يكون كثيفا لكن الدلالة لطيفة على كل وجه الذي يحملها الحرف، وهي روحه، والروح ألّف من الصُّورة.

= **وإذا** تركبت الكلمات في عبارات صارت تحمل في مجموعها معنى لم تحمله آحاد الكلمات المفردة، كما حملت هذه الأخيرة بجملة حروفها معنى لم تحمله آحاد الحروف[2].

= **وقد** يتساوى الكلام أو قد يتعدد الكلام من متكلم واحد، ولكنّه مع ذلك يتفاضل كلام عن كلام، لا من حيث إنّه كلام بل من حيث إنّه نظم.

سرّ الحروف في سر الوجود:

قال ابن عربي[3] "...فأوجد العالم على عدد الحروف من أجلّ النفَس في ثمانية وعشرين لا تزيد ولا تنقص، فأول ذلك العقل وهو القلم ثم النفَّس وهو اللوح، ثم الطبيعة، ثم الهباء، ثم الجسم، ثم الشكل ثم العرش، ثم الكرسي، ثم الأطلس، ثم فلك الكواكب الثابتة، ثم السماء الأولى، ثم السماء الثانية ثم الثالثة، ثم الرابعة ثم الخامسة ثم السادسة، ثم السابعة، ثم كرة النار، ثم كرة الهواء، ثم كرة الماء ثم كرة التراب، ثم المعدن، ثم النبات، ثم الحيوان ثم الملَكَ، ثم الجنَّ، ثم البشر، ثم المرتبة، والمرتبة هي الغاية في كل موجود كما أن الواو غاية حروف النفَّس...".

وهذه الموجودات صدرت في العماء أي النّفَس الإلهي الذي هو أحد مراتب الخيال المطلق[4] باسم إلهي خاص وارتبطت بحرف من الحروف.

إن المتتبع للنص يجد أن مراتب الوجود التي ذكرها ابن عربي في النص انطلاقا من العقل إلى آخرها تنتقل من الصفاء والنورانية إلى الكثافة والظلمة بنفس القدر الذي تترتب به حروف اللغة في جهاز النطق الإنساني بدءًا من التحرر الكامل للهواء الذي يصدر عنه الصوت دون أي احتكاك أو ضيق في مجرى النفس، وانتهاء إلى حروف الشفتين هما آخر المخارج[5].

---

(1) سيأتي تفصيل هذه الجزئية في الجانب التطبيقي.
(2) **ينظر** سلمان العطار: المصدر نفسه، ص226.
(3) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ت ج:2، ص، ص: 395/ 469
(4) سبقت الإشارة إليه.
(5) **ينظر:** نصر زيد أبو حامد: فلسفة التأويل، ص302.

عند ابن عربي

أوردها ابن عربي[1] كالتالي: "...فلنذكرها على ترتيب المخارج حتى تعرف رتبتها، فأولهم ملك الهاء، ثم الهمزة وملك العين المهملة، وملك الحاء المهملة، وملك الغين المعجمة، وملك الخاء المعجمة، وملك القاف وهو ملك عظيم رأيت من اجتمع به، وملك الكاف وملك الجيم، وملك الشين المعجمة، وملك الياء، وملك الضاء المعجمة، وملك اللام، وملك النون، وملك الراء، وملك الطاء المهملة، وملك الدال المهملة، وملك التاء المعجمة باثنتين من فوقها، وملك الزاي، وملك السين المهملة، وملك الصاد المهملة وملك الظاء المعجمة، وملك الثاء المعجمة بثلاث وملك الذال المعجمة، وملك الفاء، وملك الباء، وملك الميم وملك الواو..".

ومن هنا نرى التوازي الموجود بين مراتب الوجود مع الأسماء الإلهية مع حروف اللغة "ثمانية وعشرون اسما توازي ثماني وعشرين مرتبة وجودية توازي بدورها ثمانية وعشرين حرفا" هي حروف اللغة، التي هي في حقيقتها ليست حروف اللغة الإنسانية، إنما هي أرواح وملائكة تسمى بأسماء هذه الحروف، كما جاء في النص الذي سبق في قول ابن عربي "ملك الهاء...ملك الواو"، وهذه الحروف الملائكة الأرواح هي التي تحفظ الأسماء الإلهية وتحفظ مراتب الوجود المرتبطة بها.

فالحروف باللغة البشرية نطقا وكتابة هي ظاهر تمثل أجساد الحروف الملائكة التي هي باطن لأسماء إلهية ومراتب وجودية.

فإذا أراد الصوفي أن يعيش حالة التجلي يستدعي صورة الحرف في خياله وهي بدورها تستدعي روح الحرف أو الاسم الإلهي الذي يحفظه روح هذا الحرف[2].

يقول ابن عربي[3]: " وجميع الأسماء الإلهية المختصة بهذا الإنسان الكامل الموصوف بهذه الصفة التي ينزل بها هذه المنازل (الأحوال والمقامات التي توازي منازل القمر ومنازل الوجود بناء على الموازاة بين الإنسان الكامل والقمر) معلومة محصاة وهي الرفيع الدرجات، ا لجامع، اللطيف، القوي، المذل، رازق عزيز، مميت، محي، حي، قابض، مبين، محصيّ، مصوّر، نور، قاهر، عليم، ربّ، مقدر، غني، شكور، محيط، حكيم، ظاهر، آخر، باطن، باعث، بديع، ولكل اسم من هذه الأسماء روحانية ملك[4]، تحفظه وتقوم به وتحفظها، لها صور

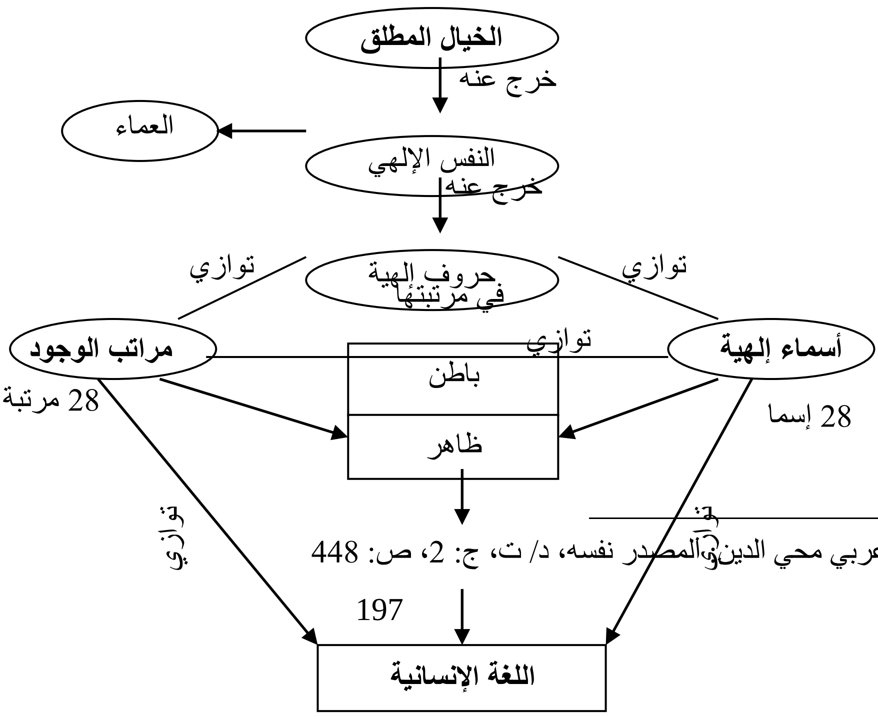
(1) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج2، ص: 448
(2) للتفصيل أكثر **ينظر:** نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص303.
(3) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 2، ص: 448
(4) الملك المقصود هو الحروف كما جاء سابقا فكل حرف ملك.



في النفَس الإنساني تُسمى حروفا في المخارج عند النطق وفي الخط عند الرقم، فتختلف صورها في الكتابة ولا تختلف الرقم (كذا وأظنها في الصوت) وتُسمى هذه الملائكة الروحانيات في عالم الأرواح بأسماء هذه الحروف...".

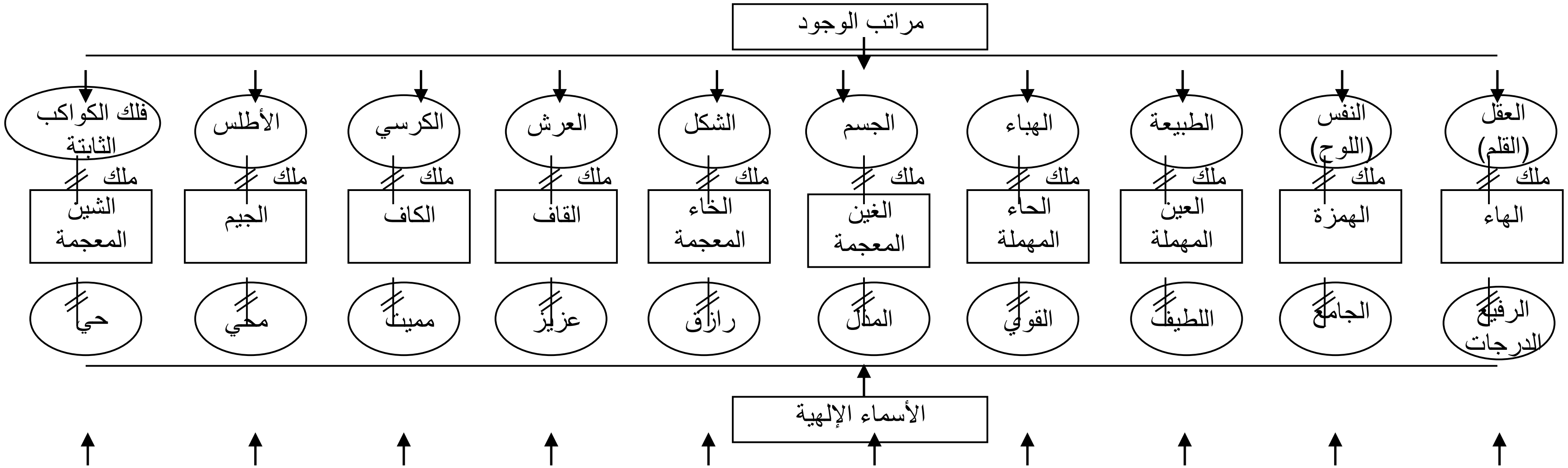
وأضاف قائلا(1):" وهذه الحروف أجساد تلك الملائكة لفظا وخطا بأي قلم كانت، فبهذه الأرواح تعمل الحروف لا بذواتها أعني صورها المحسوسة للسمع والبصر المتصورة في الخيال، فلا يتخيل أن الحروف تعمل بصورها، وإنما تعمل بأرواحها، ولكل حرف تسبيح وتمجيد وتهليل وتكبير وتحميد، يعظم بذلك كله خالقه ومظهره، وروحانيته لا تفارقه وبهذه الأسماء يسمون هؤلاء الملائكة في السموات وما منهم ملك إلاّ وقد أفادني".

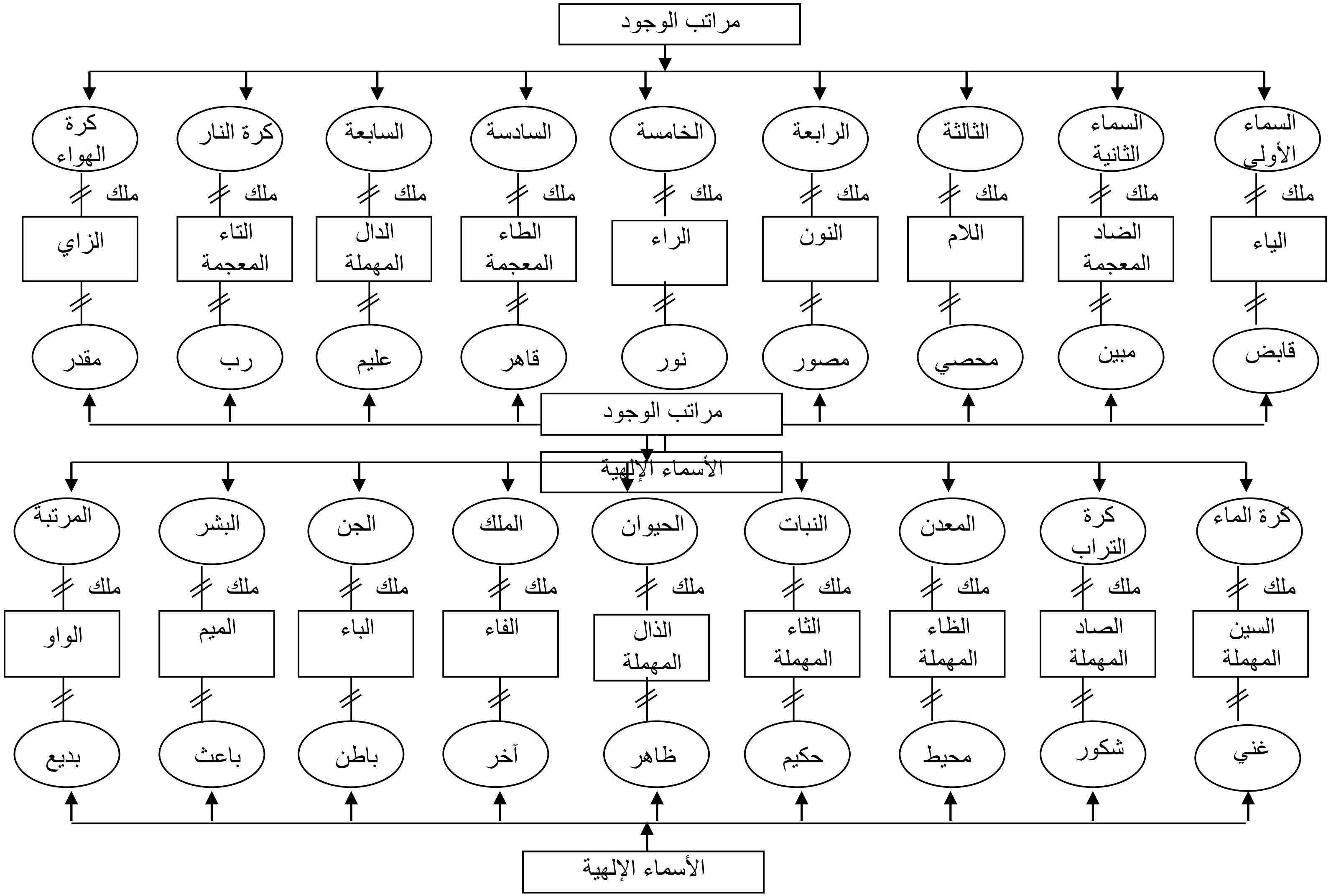
هذه الفكرة المتداخلة والتي تصب في عمق الرمز المنبعث من فكرة الخيال والمؤدي إلى الوحدة في فلسفة ابن عربي، والمخططات التالية فيها تلخيص لما تم عرضه في معاني الحرف ودلالاتها و الظاهرة والباطنة.



(1) ابن عربي محي الدين، المصدر نفسه، د/ ت، ج: 2، ص: 448

مخطط التوازن بين الأسماء الإلهية والحروف ومراتب الوجود



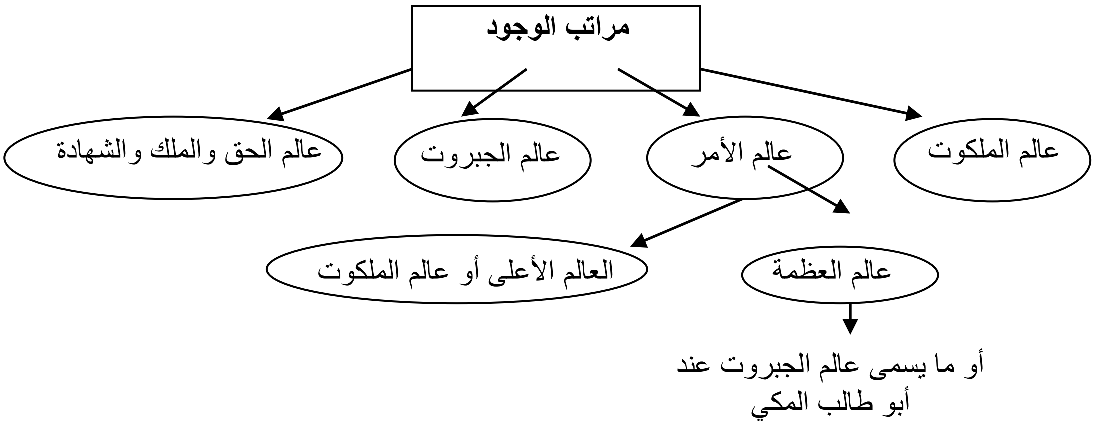

مراتب الوجود
السماء الأولى
السماء الثانية
الثالثة
الرابعة
الخامسة
السادسة
السابعة
كرة النار
كرة الهواء
ملك
الياء
الضاد المعجمة
اللام
النون
الراء
الطاء المعجمة
الدال المهملة
التاء المعجمة
الزاي
قابض
مبين
محصي
مصور
نور
قاهر
عليم
رب
مقدر
مراتب الوجود
الأسماء الإلهية
كرة الماء
كرة التراب
المعدن
النبات
الحيوان
الملك
الجن
البشر
المرتبة
السين المهملة
الصاد المهملة
الظاء المهملة
الثاء المهملة
الذال المهملة
الفاء
الباء
الميم
الواو
غني
شكور
محيط
حكيم
ظاهر
آخر
باطن
باعث
بديع
الأسماء الإلهية

أسرار الحروف في مراتب الوجود:

قبل الحديث عن الحروف ومراتبها، لابد من توضيح مراتب الوجود الأربع أو الرباعية وهي:

عالم الأمر: وله مراتب: **عالم العظمة** الذي يطلق عليه أبو طالب المكي[(1)] **عالم الجبروت، والعالم الأعلى** أو كما يسمى عند غير ابن عربي **عالم الملكوت**.

عالم الجبروت والملكوت: يعتبر عند ان عربي جزء من الرباعية، **وعالم الخلق وعالم الملك والشهادة**[(2)].



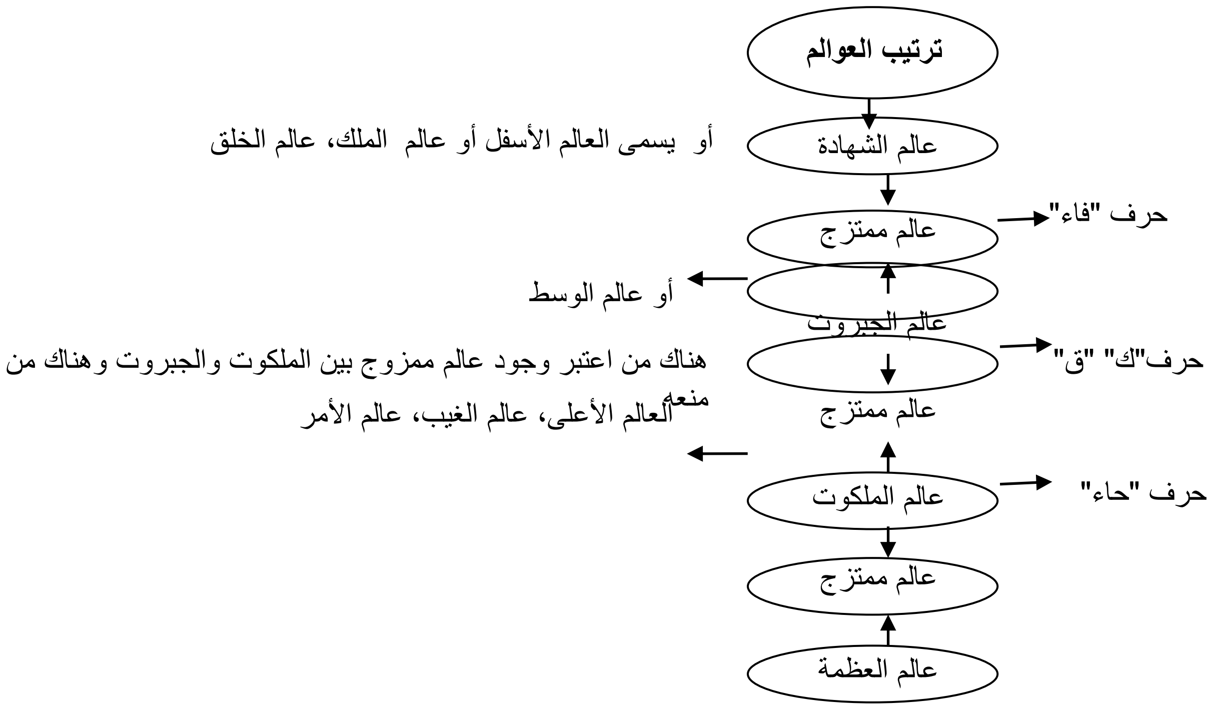
وبين كل عالم من هذه العوالم عوالم ممتزجة تجمع حروفا امتزجت بين عالمين، كحروف العالم الممتزج بين عالم الشهادة وعالم الجبروت، وعالم آخر

---

(1) **أبو طالب المكي:** محمد بن علي بن عطية أبو طالب المعروف بالمكي المتوفى سنة 386ه شهر جمادى الثانية، صنف كتابا سماه"قوت القلوب" كان من أهل الجبل ونشأ بمكة ودخل البصرة وقدم بغداد فاجتمع الناس عليه في مجلس الوعظ، كان رجلا صالحا مجتهد في العبادة وله مصنفات في التوحيد، وهو من العلماء الذين ذكرهم ابن عربي كثيرا في الفتوحات المكية، حفظ عنه أنه قال:" ليس على المخلوقين أضر من الخالق"(**ينظر**: الخطيب البغدادي: تاريخ مدينة الإسلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها، المعروف بــــ: تاريخ بغداد ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1، 1422ه/ 2001م، ج: 4 ص: 151).

(2) **ينظر:** نصر زيد أبو حامد: فلسفة التأويل، ص305.

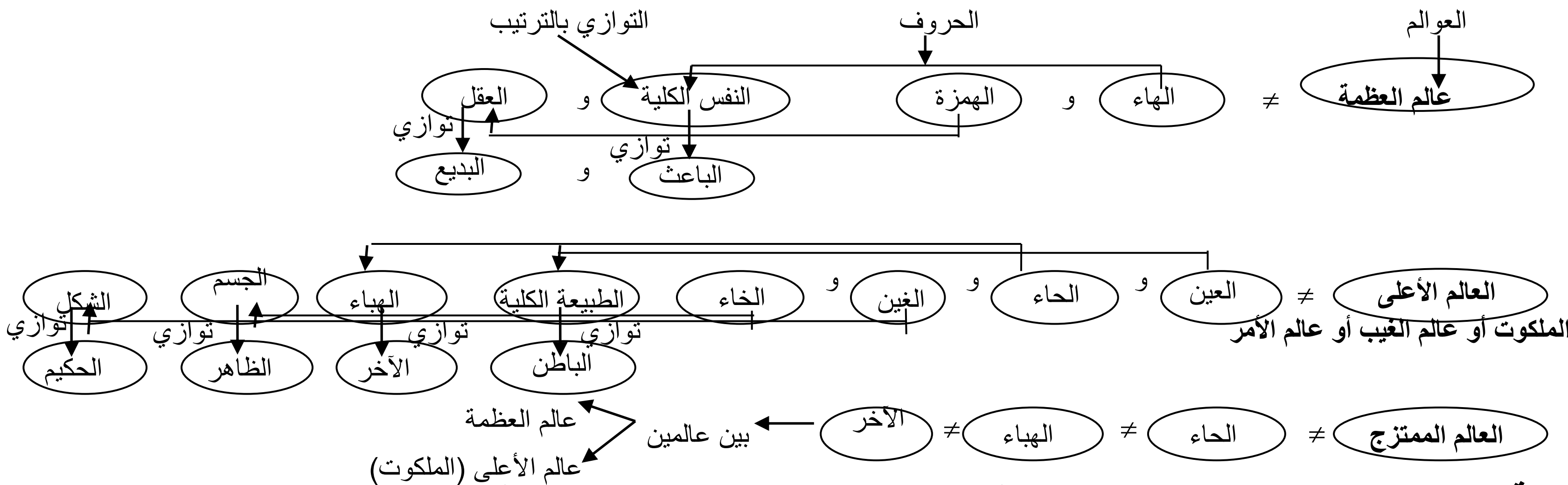
ممتزج من الحروف بين عالم الجبروت وعالم الملكوت[1]. فيكون القياس على السلم التالي:



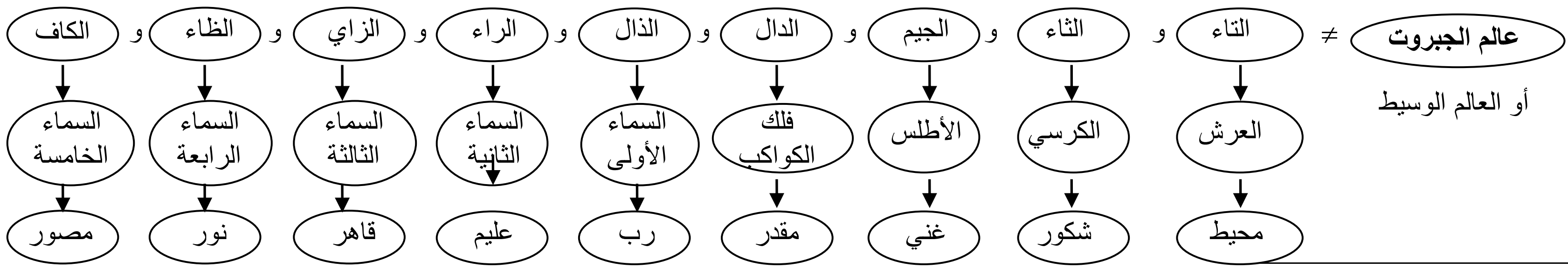
(1) المصدر السابق، ص305.

عند ابن عربي

حروف العوالم:



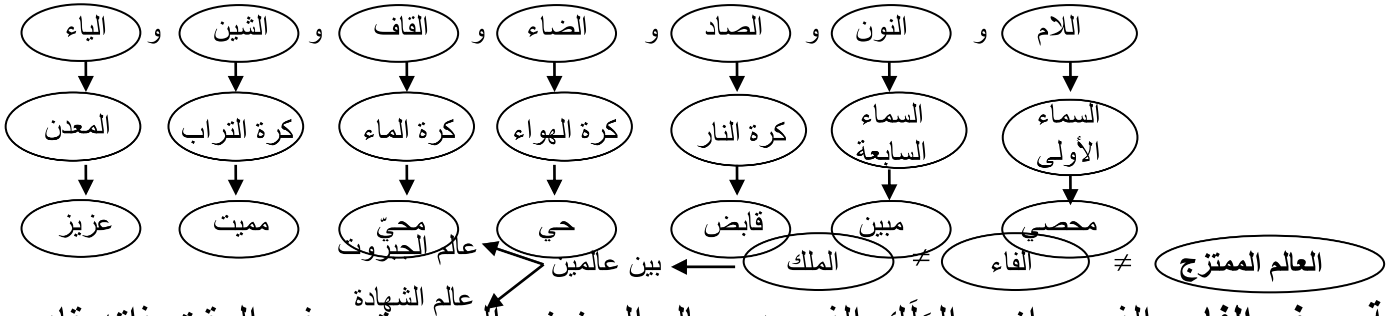
خاصة حرف الحاء: باعتبار موقعها الوسطي الذي يوازي الهباء الذي يعتبر ظل النفس الكلية الذي امتد عنها مكونا الطبيعة فهي تنتمي من حيث الباطن إلى عالم العظمة، ومن حيث الظاهر إلى عالم الملكوت(1).



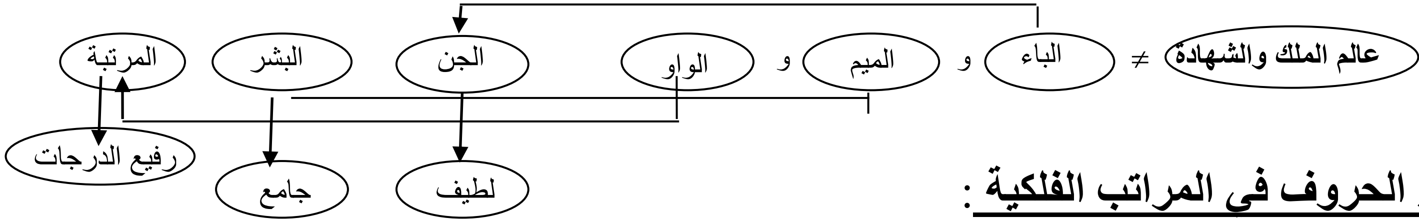
(1) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص306.



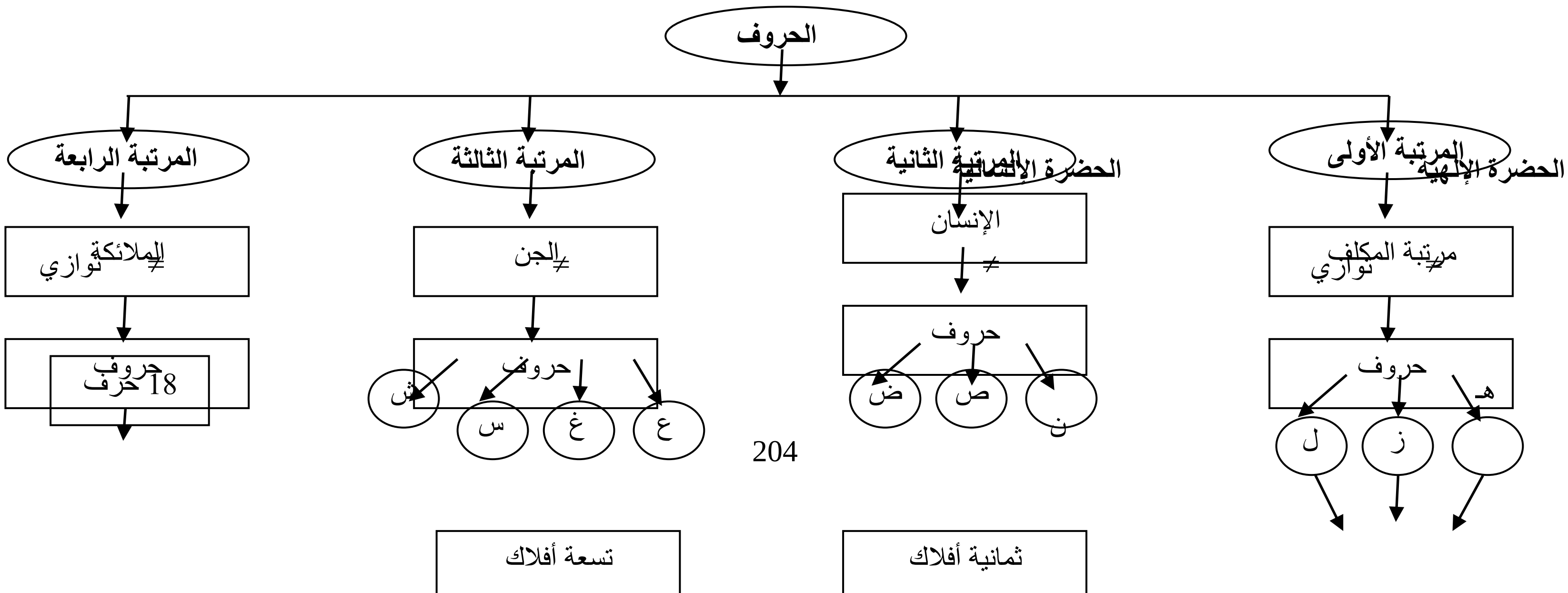
عند ابن عربي



خاصية حرف الفاء: الذي يوازي المَلَك الذي هو عالم البرزخ والجبروت، وفي الوقت ذاته قادر على الظهور والتحيز في عالم الملك والشهادة كما كان يظهر جبريل للرسول صلى الله عليه وسلم في صورة متعددة.

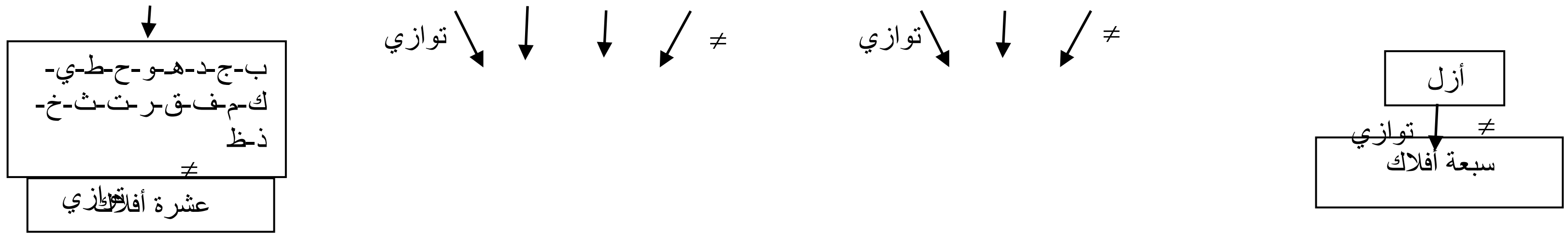


أسرار الحروف في المراتب الفلكية :



توازي توازي

عند ابن عربي



المخطط الذي بين أيدينا، يبيّن أن الحروف باعتبار الجانب الفلكي تنقسم إلى أربع مراتب كل مرتبة منها مرتبطة بجانب عددي، **فالمرتبة الأولى** وهي مرتبة الله تعالى، أو كما تسمى المكلِّف أو الحضرة الإلهية فهي مكونة من ثلاثة حروف تشكل كلمة "**أزل**"[1] "**فالهاء والزاي واللام**" هي "**الذات والصفة والعلاقة**" أو الرابطة الموجودة بين الذات والصفة، كما أن كلمة أزل تنفي الأولوية التي اختص بها الرحمان سبحانه[2].

يقول ابن عربي في كتاب الفتوحات[3]: "وحصل للحضرة الإلهية من هذه الحروف ثلاثة لحقائق هي عليها أيضا، وهي الذات والصفة والرابط بين الذات والصفة، وهي القبول، أي بها كان القبول، لأن الصفة لها تعلق بالموصوف بها، وبمتعلقها الحقيقي لها، كالعلم يربط نفسه بالعالم به وبالمعلوم، و الإرادة تربط نفسها بالمريد بها وبالمراد لها، والقدرة تربط نفسها بالقادر بها وبالمقدور، وكذلك جميع الأوصاف والأسماء وإن كانت نِسبا، وكانت الحروف التي اختصت بها الألف والزاي واللام تدل على معنى نفي الأولية وهو الأزل وبسائط هذه الحروف واحد في العدد".

أما **المرتبة الثانية** وهي مرتبة الإنسان أو الحضرة الإنسانية فهي امتداد للحضرة الإلهية تماثلها من حيث "**الذات والصفة والرابطة**" بينهما، إلاّ أنّ المماثلة ليست مماثلة ذاتية بل صورية أي من حيث الصورة وحروفها مختلفة ذاتيا وهي: "**النون، الصاد، الضاد**" ومتفقة عددا وهي محلات فلا يمكن أن يكون العبد إلها.

قال ابن عربي: "حصل للحضرة الإنسانية من هذه الحروف ثلاثة أيضا كما حصل للحضرة الإلهية، فاتفقا في العدد غير أنها حرف النون والصاد والضاد، ففارقت الحضرة الإلهية من جهة موادها، فإن العبودية لا تشرك الربوبية في الحقائق التي بها يكون إلها، كما أن بحقائقه يكون العبد مألوها وبما هو على الصورة بثلاثة..وهذا لا يصح، فلابد أن تكون الحقائق متباينة ولو نسبت إلى عين واحدة... "[4].

وينظر ابن عربي إلى حرف "**النون**" على أنه الرابطة التي ربط بها بين "**الحضرة الإلهية**" و"**الحضرة الإنسانية**" معتمدا في هذه العلاقة على الشكل

---

(1) **الأزل**: هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي كما أنّ الأبد استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 7).
(2) **ينظر**: نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص:306-307.
(3) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ت، ج: 1، ص: 53.
(4) ابن عربي محي الدين: المصدر نفسه، د/ ت، ج: 1، ص: 53

الكتابي للحروف، فحرف النون في حقيقته نصف دائرة فيوازي نصف الوجود باعتبار أن الوجود في تصور ابن عربي دائرة في حركة دائمة لا يعرف نقطة انطلاقها من نقطة نهايتها، وهذه الحركة [1] مستمرة ليس لها اتجاه معين.

وبيْن طرفي حرف النون ونصف دائرة ألف متوهمة هي نصف قطر الوجود، فلو قام حرف الألف من رقدته كوَّن مع النون حرف **اللاّم "ل"**، ولو نُصِفت النون من الناحية الكتابية صارت حرف **الزاي "ز"** وهكذا تتشكل من حرف **"النون"** حرفي **"اللام والزاي"** فتعطينا كلمة **"أزل"** المختصة بالحضرة الإلهية ولكنها تشكلت بحرف **"النون"** المختص بالحضرة الإنسانية وهنا يقع التماثل بين الحضرتين ويكون **"الأزل"** ظاهرا في الله ﷻ باطنا في الإنسان.

أما حرفي **"الصاد والضاد"**، فالدائرة فيهما أكمل وأتم من **"النون"** فيدلان على الحقائق ذاتها[2].

يقول ابن عربي في هذا الصدد: "...ثم إنه في نفس النون الرقمية التي هي شطر الفلك من العجائب مالا يقدر على سماعها إلا من شد عليه مئزر التسليم...نقطة النون أول دلالة النون الروحانية المعقولة فوق شكل النون السفلية التي هي النصف من الدائرة. والنقطة الموصولة بالنون المرقومة الموضوعة أول الشكل التي هي مركز الألف المعقولة التي بها يتميز قطر الدائرة، والنقطة الأخيرة التي ينقطع بها شكل النون وينتهي بها هي رأس هذا الألف المغفولة المتوهمة فتُقَدِّر قيامها من رقدتها، فترتكز على النون فيظهر من ذلك حرف اللام، والنون نصفها زاي، مع وجود الألف المذكورة، فتكون النون بهذا الاعتبار تعطيك الأزل الإنساني، كما أعطاك الألف والزاي واللام، في الحق، غير أنه في الحق ظاهر لأنه بذاته أزلي[3] لا أول له،...من سرّ الأزل في النون هو الصاد والضاد أتم وأمكن لوجود كمال الدائرة، وكذلك ترجع حقائق الألف والزاي واللام، التي للحق إلى حقائق النون والصاد والضاد التي للعبد"[4].

---

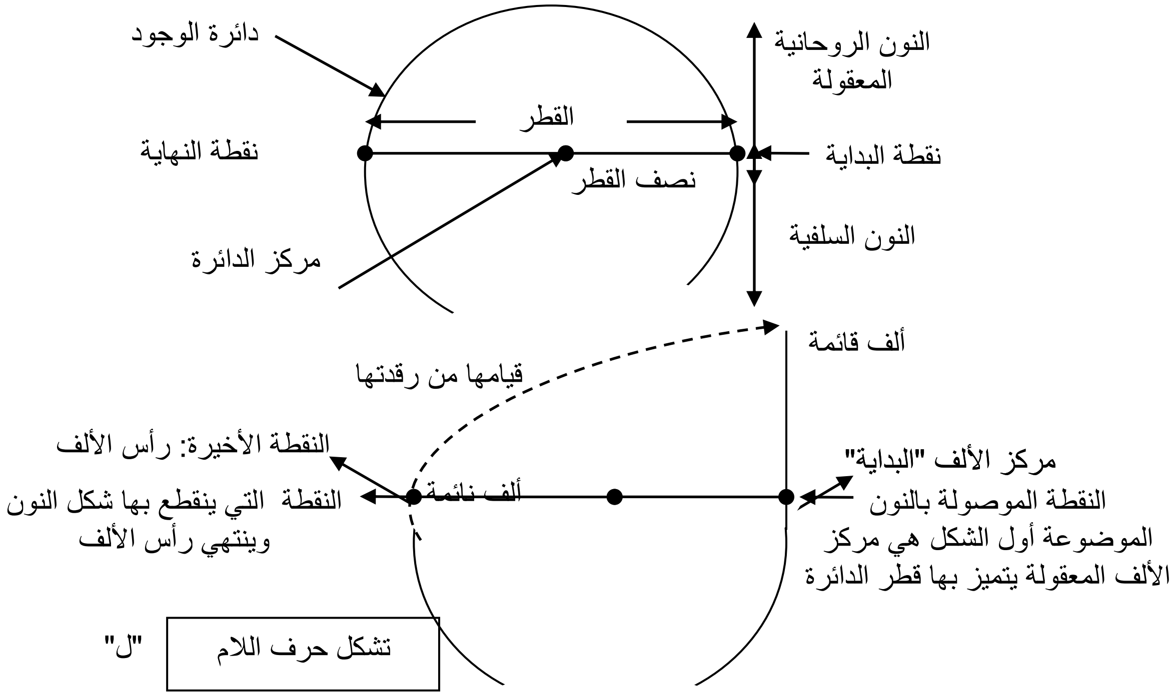
(1) **الحركة**: هي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج وقُيِّد بالتدريج ليخرج الكون عن الحركة، وقيل هي شغل حيزّ بعد أن كان في حيزّ آخر(**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 37) .

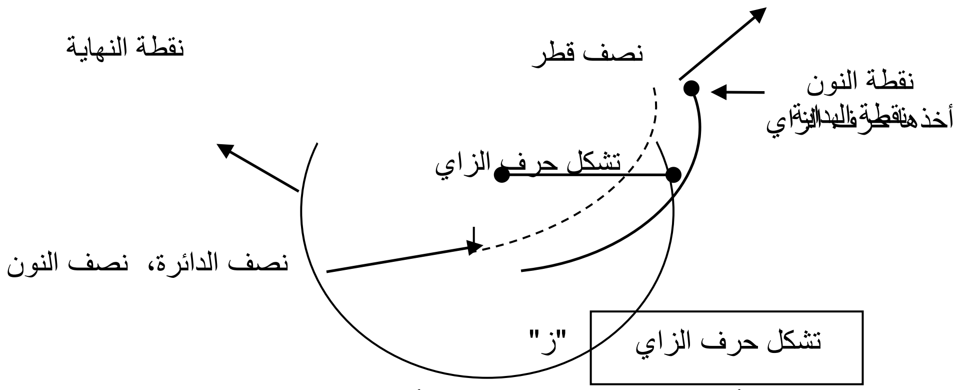
(2) ابن عربي محي الدين: كتاب الميم والواو والنون، ت: عبد الرحيم مارديني، دار المحبة ، دمشق، ط: 1، 2002م/ 2003م، ص: 72.

(3) **الأزلي**:ما لا يكون مسبوقا بالعدم أو هو الذي لم يكن ليس، والذي لم يكن ليس لا علة له في الوجود (**ينظر**:الجرجاني:المصدر نفسه،ص: 7).

(4) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية،د/ ت، ج: 1، ص، ص: 54/53

عند ابن عربي





تشكل كلمة "**أزل**" حضرة إلهية، "**أ**" حرف نائم في النون قام، فشكل "**ل**" ونصف النون شكل "**ز**".

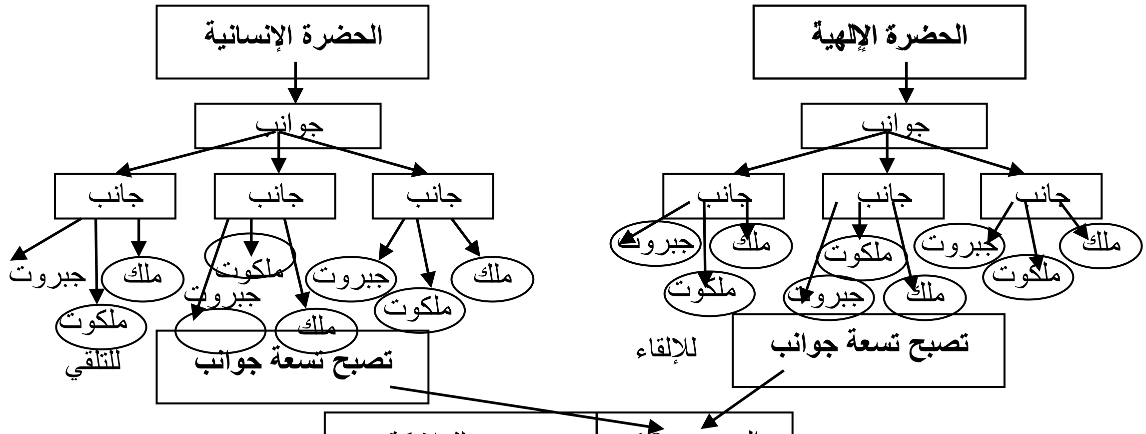
أما **المرتبة الثالثة** وهي مرتبة الجن(1) المكونة من أربعة حروف "**العين والغين والسين والشين**" التي توازي أربع جوانب يأتي منها الشيطان للإنسان وهي الأمام والخلف واليمين والشمال، استنادا لقوله تعالى:﴿ **لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ** ﴾***الأعراف/ الآية: 17.***

(1) **ينظر**: ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 1، ص: 53.

أما **المرتبة الرابعة** والأخيرة فهي مرتبة الملائكة التي وازت **ثمانية عشر حرفا** وهي "الباء والجيم والدال والهاء والواو والحاء والطاء والياء والكاف والميم والفاء والقاف والراء والتاء والثاء والخاء والذال والظاء".

وهذه الحروف الثمانية عشر تنقسم إلى **تسعة** في جانب **الحق** "الحضرة الإلهية" وهي رقائق الإلقاء من الحق إلى الخلق، **وتسعة** في جانب **الإنسان** "الحضرة الإنسانية" هي رقائق التلقي والواسطة التي تتوسط بين هذين الجانبين هو ***جبريل عليه السلام*** الذي يهبط بالوحي إلى الأرض على الرسول ﷺ.

كذلك جوانب الحضرة الإلهية المكونة من **ثلاث** التي تماثلها **ثلاث جوانب** من الحضرة الإنسانية، ينقسم كل جانب منها إلى "**ملك وملكوت وجبروت**" أو "**ظاهر وباطن وبرزخ**" فيكون مجموع الحضرتين **ثمانية عشر** جانبا فتوازي عدد حروف الملائكة **الثمانية عشر**[1].



يقول ابن عربي في الفتوحات: " قلنا الحضرة الإنسانية كالحضرة الإلهية، بل هي عينها على ثلاث مراتب: ملك[2] وملكوت وجبروت، وكل واحدة من هذه المراتب تنقسم إلى ثلاث، فهي تسعة في العدد، فتأخذ ثلاثة الشهادة فتضربها في الستة المجموع من الحضرة الإلهية والإنسانية، أو في الستة الأيام المقدرة التي فيها أوجدت الثلاثة الحقية الثلاثة الخلقية يخرج لك ثمانية عشر، وهو وجود الملك، وكذلك تعمل في الحق بهذه المثابة، فالحق له تسعة أفلاك للإلقاء، والإنسان له تسعة أفلاك للتلقي فتمد من كل حقيقة من التسعة الحقية رقائق إلى التسعة الخلقية وتنعطف من التسعة الخلقية رقائق على التسعة الحقية، فحينما اجتمعت كان الملك ذلك الاجتماع وحدث هناك، فذلك الأمر الزائد الذي حدث هو

---

(1) **ينظر:** نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص310.

(2) **الملك:** عالم الشهادة من المحسوسات الطبيعية، يتميز بتصرف الخيال المنفصل من مجموع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والنزيهية والعنصرية (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 101)

الملك، فإن أراد أن يميل بكلِّه نحو التسعة الواحدة جذبته الأخرى فهو يتردد ما بينهما، جبريل ينزل من حضرة الحق على النبي ﷺ... فإن أخذناها من جانب الحق قلنا أفلاك الإلقاء، وإن أخذناها من جانب الإنسان قلنا أفلاك التلقي، وإن أخذناها منهما جعلنا تسعة الحق للإلقاء والأخرى للتلقي، وباجتماعهما حدث الملك ولهذا أوجد الحق تسعة أفلاك السموات السبع والكرسي والعرش، وإن شئت قلت فلك الكواكب والفلك الأطلس وهو الصحيح" (1).

وهناك تقسيم آخر للمراتب الفلكية يقول فيه ابن عربي أن عالم الحروف عند المحققين مقسم إلى ستة مراتب: "النون" للحضرة الإلهية، و"الميم" للحضرة الإنسانية و"الجيم والواو والكاف والقاف" لمرتبة الجن –النوري والناري- و"الدال والذال والغين والشين" للمرتبة الرابعة البهائم، و"الألف والهاء واللام" فللمرتبة الخامسة وهي النبات، أما المرتبة السادسة وهي للجماد فحروفها "الباء والحاء والطاء والياء والفاء والراء والتاء والثاء والخاء والظاء"(2).

أسرار الحروف في مراتب العارفين:

يقول ابن عربي: "...واعلم أنّه ما قسمنا هذه الحروف تقسيم مَنْ يعقل على طريق التجوز، بل ذلك على الحقيقة، فإن الحروف عندنا وعند أهل الكشف والإيمان –حروف اللفظ وحروف الرقم وحروف التخيل، أمم من جملة الأمم، لصورها أرواح مدبرة فهي حية ناطقة تسبح الله بحمده طائعة ربها..." (3)، أو كما عبر عنها: حروف لفظية، وفكرية، ورقمية(4).

من خلال نص ابن عربي يتبيّن أن الحروف من حيث حقيقتها الروحية أمم تعقل وتدرك وتعي وظائفها، فهي تشبه العارفين في مراتب الوجود من خلال رحلتهم المعراجية، ومراتب الحروف باعتبار المعرفة توازي مراتب العارف من البشر فنجد في **المراتب:** العامة والخاصة، وخاصة الخاصة، وخلاصة خاصة الخاصة، وصفاء خلاصة خاصة الخاصة، والعالم المرسل، والعالم الذي

(1)ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 1، ص: 54

(2) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: كتاب الميم والواو والنون، ت: عبد الرحيم مارديني/نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص311.

(3) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 4، ص: 90

(4) ابن عربي محي الدين: كتاب الميم والواو والنون، ت: عبد الرحيم مارديني، ص: 49

تعلق بالله ﷻ وتعلق به الخلق وهو ما يطلق عليه ابن عربي "**عالم التقديس**[1] **من الحروف الكروبيين**[2] ".

وهناك العالم الذي غلب عليه التخلق بأوصاف الحق، والعالم الذي غلب عليه التحقق والعالم الذي قد تحقق بمقام الاتحاد، وهذين العالمين يقسمان إلى مرتبتين؛ عال وأعلى قال "الحروف أمة من الأمم..."[3].

مرتبة الخاصة ← حروفها: أوائل سور القرآن الأربع عشرة.

مرتبة خلاصة خاصة الخاصة ← حروفها : الباء، ثم يعود ابن عربي ويضعها مع الفاء والجيم في العالم الذي غلب عليه التحقق، قال:"حرف الجيم لما كان مبدأ الأسباب كما ذكر الباء...وكملت بها الباء هو حرف الجيم" [4].

عالم التقديس من الحروف الكروبيين ← حروفه: الألف والدال والذال والراء والزاي والواو، وخاصية هذه الحروف أنها تَقْبَل الاتصال القبلي في الكتابة ولا تقبل الاتصال البعدي، وهي توازي عالم الملائكة أو الملائكة الكروبيين المتعلقين في جمال الحق سبحانه ولا يعلمون عن العالم شيئا، فهم غارقون في بحر الأحدية[5].

ويقسم ابن عربي الحروف باعتبار العبادة إلى نوعيين موازيا بذلك عبادة العارف فهناك عبادة الذات من حيث كونها تستحق وصف الألوهية، وعبادة الألوهية التي هي مجموع النسب والأوصاف، فيرى بوجوب الجمع في العبادة بين الاعتبارين بحكم تركيب العابد أو وجوده في عالم التركيب، فيقول ابن عربي: "فالحرف للحرف والمعنى للمعنى، فلذلك لم نعبد الذات معرّاة عن وصفها بالألوهية، ولم نعبد الألوهية من غير نسبتها إلى موصوف بها، فلم تقم

---

(1) **التقديس:** عبارة عن تبعيد الرب عما لا يليق بالألوهية (ينظر: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 31)

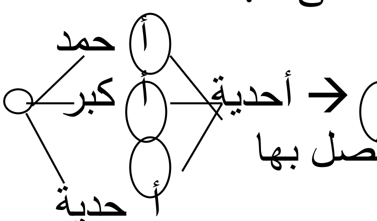
(2) **الكروبيين:** خلق من الملائكة، قريبون من الله تعالى، رآهم النبي صلى الله عليه وسلم في معراجه في السماء الرابعة، وأصل الكلمة، كَرُب أي قرب، فيقال: كربت الشمس، أي قربت للمغيب، وكل دان قريب فهو كارب، وهذا اللفظ بمعناه يستعمل عند فرقة الشيعة، ويستدلون على هذا المعنى بالحديث النبوي قال صلى الله عليه وسلم:" لما عرج بي إلى السماء الرابعة سمعت بكاء فقلت: يا جبريل ما هذا ؟ قال: هذا بكاء الكروبيين على أهل الذنوب" (**ينظر** تخريج الحديث من مصادر الشيعة: النووي حسين الطبرسي: مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، ط: 3، 1411ه/ 1991م،ج: 11، ص: 240)/ الملاحظ على ابن عربي اعتماده على مصادر مختلفة من فرق مختلفة كالأشاعرة والمعتزلة والشيعة والجهمية وغيرها، وهذا استقرأ من خلال دراسة أفكاره المبثوثة في مؤلفاته، من أجل توظيفها في معانيه الإشارية.

(3) **ينظر**: تفصيل ذلك ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 1، ص: 58 ، وفي مقابل الحروف قسم ابن عربي العارفين: إلى خواص، وخواص الخواص، وخواص الخلاصة، ينظر: ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 2، ص: 74.

(4) ابن عربي محي الدين: المبادئ والغايات في معاني الحروف والآيات، ويليه العقد المنظوم فيما تحويه الحروف من الخواص والعلوم، ت: سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1427ه/ 2006م، ص، ص: 50/ 56/ 60 .

(5) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص312.

العبادة إلاّ على ما تقتضيه حقيقة العبد وهو التركيب، لا على ما تقتضيه حقيقة الحق وهو الأحدية...والحقيقة هي الأحدية التي لا تتعلق ولا يُتَعلق بها ولهذا كانت الألف في الوضع الإلهي بالخط العربي إذا تقدمت في الكلمة لا تتصل ولا يُتصل بها، وإذا تأخرت اتصل بها بعض الحروف ممن لا علم له بالأحدية المطلقة التي تستحقها هذه الذات إلا خمسة أحرف...وهي: الدال والذال والراء والزاي والواو، وهي خمسة أحوال من اتصف بها عرف الأحدية، وكانت عبادته ذاتية ولم يقترن بها أمر، وهي عبادة المعنى للمعنى، فإن الأمر عبادة الحرف للحرف فلا يخطر لعابد المعنى فرق بين الذات والألوهية ولا كثرة، بل يرى عينا واحدة تستحق ما هو عليه هذا العارف من حيث معناه لا من حيث حرفه، وهذا مقام الجلال والعظمة وأحدية العبد التي أعطت معرفة الأحدية الذاتية والتنزيه والغنى[1].



إذا بدأت بها الكلمة كانت منفصلة دائما لا تتصل ولا يُتصل بها

إن حروف اللغة ترتد في حقيقتها إلى الألف –الحركة الطويلة صوتيا وكتابيا، فهي كلها تدّرجات مختلفة ومتباينة لهواء النفَس الذي تمثل الألف حريته الكاملة من الناحية الصوتية، والألف عن الناحية الكتابية هي خط، ومن هذه الزاوية تُعد كل الحروف تجليات مختلفة لهذا الخط الأصل، والألف توازي الذات الإلهية التي هي أصل الأسماء والحروف ومظاهر الوجود[2] معا[3]، فهي أصل كل حرف وأصل كل مسمى وأصل وكل موجود فهي التجلي عن الذات الإلهية.

أسرار الحروف بين الجهر والهمس:

يقول ابن عربي: "وجرت الريح ما بين زعزع ورخاء وهي الحروف الشديدة والرخوة وظهر عن هذا النَفَس أصوات كالرعود كالحروف المجهورة، وهبوب النسيم وهي الحروف المهموسة، وظهرت الطباق في الأفلاك كالحروف المطبقة في تَنَفُسِ الإنسان بالقول إذا قصده، وهو في الإلهيات إذا أردناه أن نقول له كن فالحروف المطبقة في النفس الإلهي وجود سبع سموات طباقا، وكل

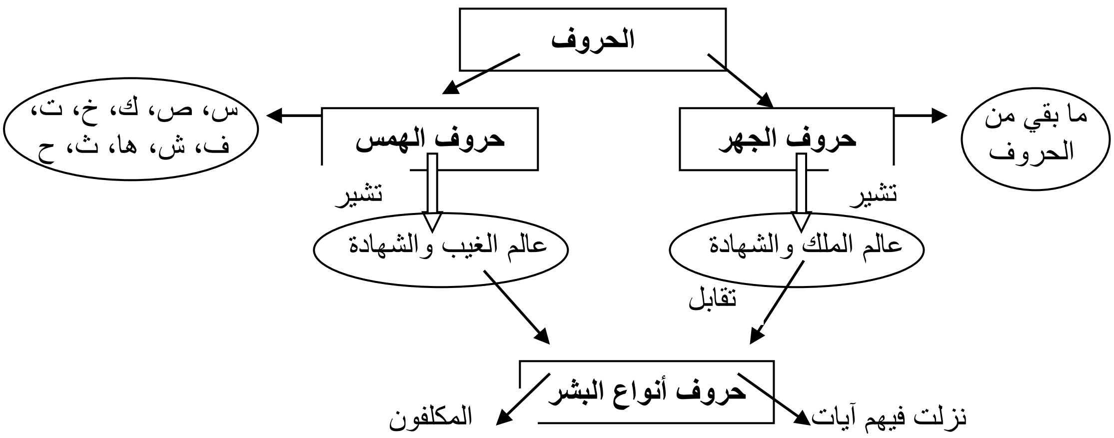
(1) ابن عربي محي الدين: الفتوحات، المكية، د/ ت، ج: 2، ص: 591.
(2) **مظاهر الوجود**: هو تجليات الأسماء
(3) **ينظر:** نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص317.

عند ابن عربي

موجود في العالم على جهة الانطباق، وأبرز في هذا النفس الإلهي افتتاح الوجود بالسكون" (1).

تفصيل هذا النص يرتكز على **أمرين** هما: البعد الصوتي للحروف وتقسيم العوالم، وما يكون بينهما من توازي واتحاد.

فالحروف المجهورة تشير إلى عالم الملك والشهادة وحروف الهمس تشير إلى عالم الغيب والملكوت، وفي مقابل هذين العالمين حروف أنواع البشر.



يقول ابن عربي: "اعلم أن العالم على بعض تقاسيمه على قسمين بالنظر إل حقيقة معلومة، قسم يسمى عالم الغيب وهو كل ما غاب عن الحس ولم تجر العادة بأن يدرك الحس له، وهو من الحروف السين والصاد والكاف والخاء والتاء باثنتين من فوق والفاء والشين والهاء والثاء بالثلاث والحاء، وهذه حروف الرحمة والألطاف والرأفة والسكينة والوقار والنزول والتواضع، وفيهم نزلت هذه الآية: ﴿ **وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا** ﴾ ***الفرقان/ الآية:63***، وفيهم نزل أيضا على الرقيقة المحمدية التي تمتد إليهم منه من كونه أوتي جوامع الكلم أتى إليهم بها رسولهم فقال تعالى: ﴿ **وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ** ﴾**آل عمران/ الآية: 134**، وفيهم ﴿ **وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ** ﴾ ***المؤمنون/ الآية:60***، وفيهم ﴿ **الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ** ﴾ ***المؤمنون/ الآية:02***، وفيهم ﴿**وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ**﴾ ***طه/ الآية: 108***، وهذا القبيل

(1) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ت، ج: 2، ص: 391.

عند ابن عربي

من الحروف هو أيضا الذي نقول فيه أنه من اللطف[1] لما ذكرنا فهذا من جملة المعاني التي نطلق عليه منه عالم الغيب واللطف" [2].

أما حروف الجهر فيقول ابن عربي: "وهو كل عالم من عالمي الحروف جرت العادة عندهم أن يدركوه بحواسهم، وهو ما بقيّ من الحروف، وفيهم قوله تعالى: ﴿ **فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ**﴾ ***الحجر/ الآية:94*** وقوله: ﴿ **وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ** ﴾ ***التحريم/ الآية: 07*** وقوله: ﴿ **وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ**﴾ ***الإسراء/ الآية: 64***، فهذا عالم الملك والسلطان والقهر والشدة والجهاد والمصادمة والمقارعة، ومن روحانية هذه الحروف يكون لصاحب الوحي الغتّ والغط وصلصلة الجرس[3] ورشح الجبين، ولهم: ﴿ **يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ**﴾ ***المزمل/ الآية: 01***، و﴿ **يَاأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ** ﴾ ***المدثر/ الآية: 01***، كما أنه في حروف عالم الغيب: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (193) عَلَى قَلْبِكَ** ﴾ ***الشعراء/ الآية: 193***، ﴿ **لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ**﴾ ***القيامة/ الآية:16***، ﴿ **وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ**﴾ ***طه/ الآية:114*** و﴿ **وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا** ﴾ ***طه/ الآية: 114*** [4].

كما أن ابن عربي قد أدخل حرفي **"الخاء والهاء"** للحروف المهموسة وهما في الأصل مجهوران وأدخل حرفيّ **"الطاء والقاف"** في الحروف المجهورة وفي الأصل هما مهموسان [5].

وعليه يمكن القول أن الجهر والهمس هما تجليان وجوديان، فالهمس يرمز إلى عالم الغيب وجوديا ويرمز إلى صفة الرحمة واللطف والخشوع وكظم الغيظ إنسانيا.

أما الجهر فيرمز إلى عالم الشهادة وجوديا ويرمز إلى صفة القهر والشدة والمصادمة إنسانيا.

ويستشهد ابن عربي على هذه الثنائية الموازية للوجود ولصفات البشر أن النبيﷺ أوتي جوامع الكلم، وجوامع الكلم هي القرآن الذي يدل على كل شيء، على الوجود والمعرفة والإنسان.

كما يستشهد بالوحي الذي تارة يكون صعبا شديدا وتارة لينا سهلا وكلا الحالتين جاء بهما الوحي للرسول ﷺ.

---

(1) **اللطف**: هو كل إشارة دقيقة المعنى تلوح للفهم لا تسعها العبارة كعلوم الأذواق(**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص:84).

(2) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ت، ج: 1، ص، ص: 179/ 180

(3) **صلصلة الجرس:** الحرس إجمال الخطاب الإلهي الوارد على القلب بضرب من القهر ولذلك شبه النبي صلى الله عليه وسلم الوحي بصلصلة الجرس وبسلسلة على صفوان وقال أنه أشد الوحي فإن كشف تفصيل الأحكام من بطائن غموض الإجمال في غاية الصعوبة (**ينظر**: الجرجاني: كتاب التعريفات ويليه بيان الصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 33)

(4) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ت، ج: 1، ص: 180

(5) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص314

كما يستشهد بالرسول ﷺ في أنه أرسل رحمة للعالمين، وفي الوقت ذاته شديد على المشركين.

والقرآن جامع لكل هذه الأوصاف، وليست الشدة التي جاء بها النبي ﷺ -في حقيقتها- إلاّ عين الرحمة التي بدت بصورة القسوة، كما أنّ عالم الشهادة والقهر ليس إلاّ صورة ظاهرة لعالم الغيب والملكوت.

أسرار الوجود في تعدد أوصاف الحروف:

إن تعدد الأوصاف ناتج عن فكرة التعدد الدلالي الرمزي للحرف الواحد والكلمة الواحدة واللغة فهي غير ثابتة على رمزية معينة أو دلالة مفردة، بل تتعدد الدلالات على حسب السياق، وعلى حسب الوصف الذي تخضع له، فالحرف مثلا قد يخضع لعدة تصنيفات باعتبارات مختلفة: كالهمس والجهر، والشدة والرخاوة وهذا التعدد ما هو إلا انعكاس لتعدد مظاهر الوجود وتنوعها وتعدد الأسماء الإلهية وتنوعها.

جاء في كتاب الفتوحات [(1)]: "وكلمات العالم على مراتب مخارج الحروف من نَفَسَ المتنفِس الإنساني الذي هو أكمل النشآت كلها في العالم، وهي ثمانية وعشرون حرفا، لكل حرف اسم عيَّنَه المقطع، مقطع نَفَسِه، فأولها الهاء وآخرها الواو، ومنها حروف مفردة المخرج كالحرف المستطيل والمنحرف والمكرر "كالضاد واللام والراء" ومنها مشتركة في المخرج كحروف الصفير، وإن كان بين المشترك تفاوت فهو قريب بعضها من بعض يجد اللافظ الصحيح اللفظ في حال التلفُظ بها الفرق بين الحرفين المشتركين "كالطاء والتاء والدال" فهذه الثلاثة وإن كانت من مخرج واحد فهو على التقارب لا على التحقيق، ولهذا اختلفت الألقاب عليه لاختلاف أحوالها في المخارج، فيكون للحرف الواحد ألقاب متعددة لدرجات له في النفَس عند التكوين منه في مقطع الحرف يمتاز به عن الذي يقاربه في المخرج الذي أوجب له أن يُقال فيه أنه مشترك، "كحرف الصاد غير المعجمة مثلا" فإنه من الحروف ا لمهموسة ويشارك "الكاف" في الهمس، وهو من حروف الصفير، فهو يشارك "الزاي" في الصفير، وهو من الحروف المطبقة، فهو يشارك "القاف" في الاستعلاء، فهذا حرف واحد اختلفت عليه ألقاب كثيرة لظهوره في مراتب متعددة، قابل بذاته كل مرتبة صالح لها، فاختلفت الاعتبارات، فاختلفت الأسماء، كذلك نقول في العقل الأول عقلا، لمعنى يخالف المعنى الذي لأجله نسيمه قلما، يخالف المعنى الذي لأجله نسميه روحا، يخالف

---

(1) الن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ت، ج: 2، ص: 394

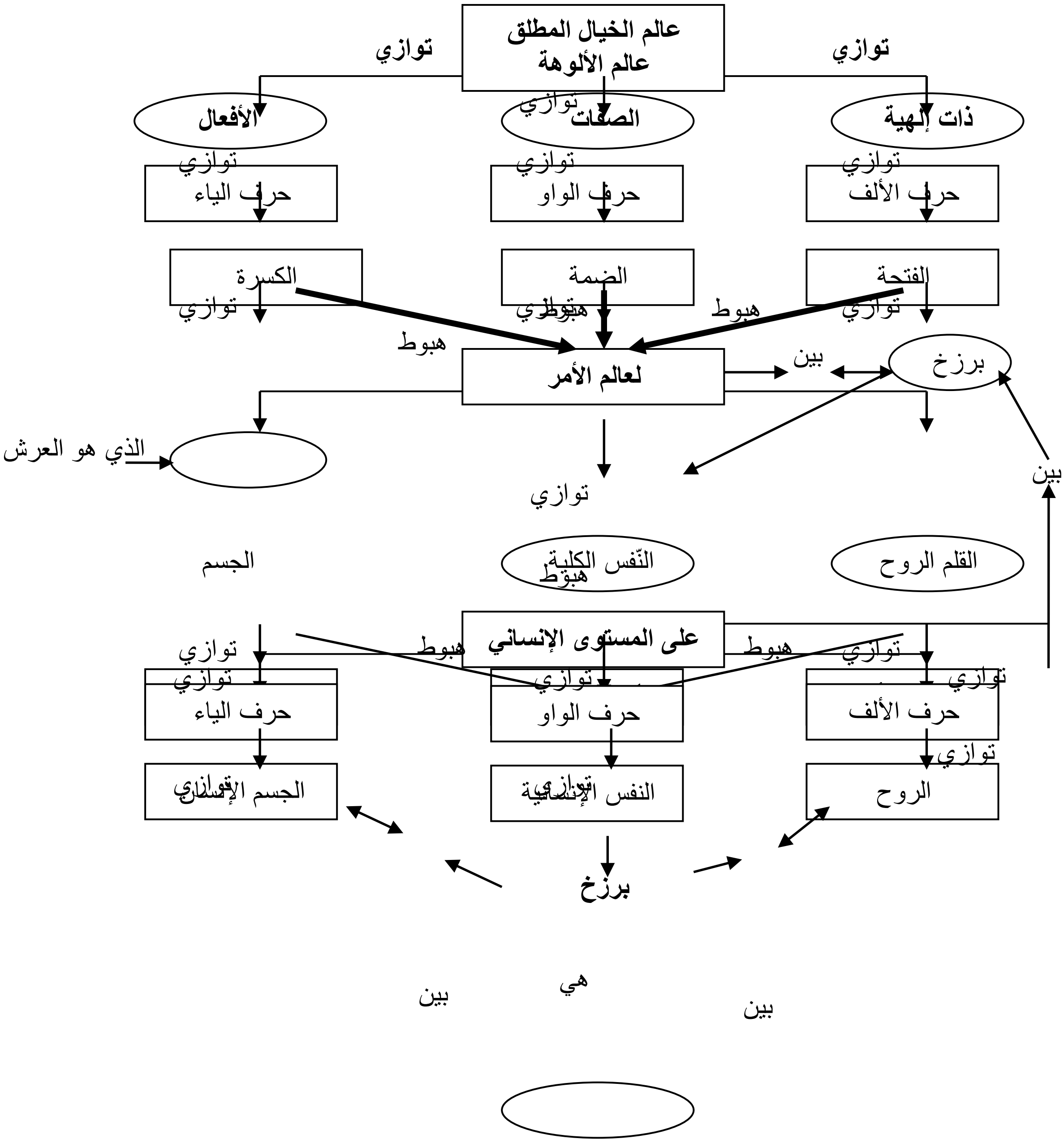
المعنى الذي لأجله نسميه قلبًا،...كذلك الحق أصل الوجود الواحد الأحد الذي لا يقبل العدد، فهو وإن كان واحد العين فهو المسمى بالحيّ القيوم العزيز المتكبر إلى تسعة وتسعين اسما لعين واحدة وأحكام مختلفة".

أسرار الحروف في حركاتها:

من خلال المخطط الذي سيأتي تفصيله تتضح الموازنة الموجودة بين الحروف وحركاتها والذي توازي في الوقت ذاته العوالم بمستوياتها، فالحركات **ثلاث** الفتحة والضمة والكسرة توازي الألف والواو والياء وهذه الحركات لها ما يماثلها ويوازيها في العوالم كالتالي:

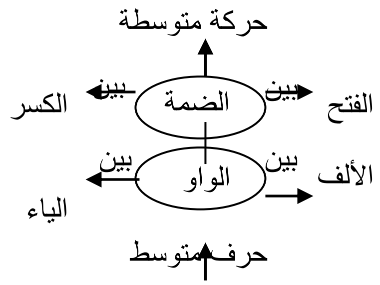
عند ابن عربي

الحركات بين العوالم:

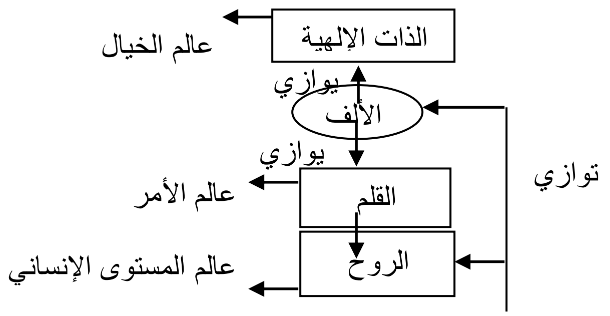


عند ابن عربي

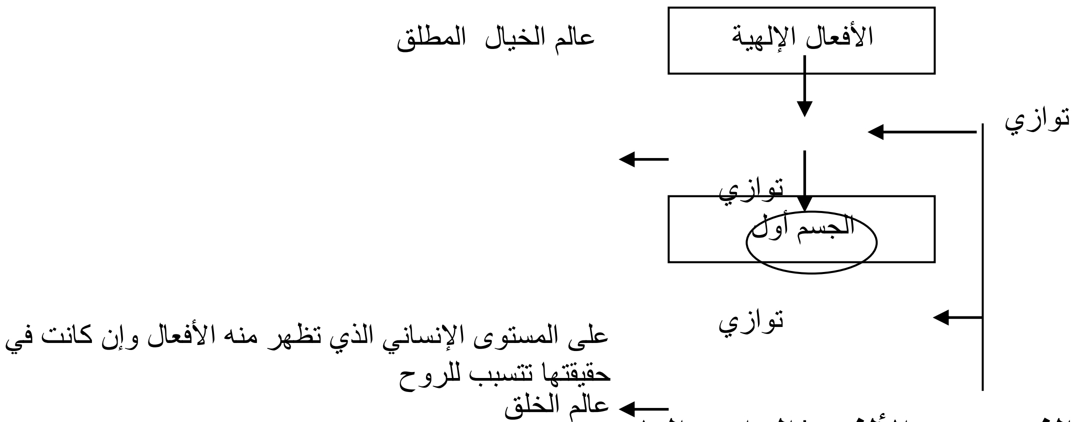
الواو:



الألف:



الياء:



الفرق بين الألف والواو والياء:

الألف حرف حركة طويلة، ثابتة لا يعتريها تغير، وهي توازي الذات الإلهية، أما الواو والياء فقد تكونا حركتين وقد تكونا صوامت، كما أنهما يتوازيان مع عالم الصفات وعالم الأفعال، وهما حرفا عِلَّة والصفات والأفعال يمثلان علّتين فاعلتين، فالألوهية –صفات وأفعال- هي العلة الفاعلة في العالم (1).

يقول ابن عربي: "...حروف العلّة الياء المكسورة ما قبلها إذ قد توجد الياء الصحيحة ولا كسر قبلها، وكذلك الواو المضموم ما قبلها، ولما ذكروا الألف لم يقولوا المفتوح ما قبلها إذ لا توجد إلاّ والفتح في الحرف الذي قبلها بخلاف الواو والياء، فالاعتدال للألف لازم أبدا، فالجاهل إذا لم يعلم في الوجود منزها عن جميع النقائص إلاّ ﷲ نَسِيَّ الروح القدسي الأعلى فقال ما في الوجود إلاّ ﷲ، فلما سئل في التفصيل لم يوجد لديه تحصيل، وإنما خصصوا الواو بالمضموم ما قبلها، والياء بالمكسور ما قبلها لما ذكرناه، فصحت المفارقة بين الألف وبين الواو والياء، فالألف للذات، والواو العلِّية للصفات، والياء العلِّية للأفعال، الألف الروح والعقل صفته وهو الفتحة، والواو النَّفَس والقبض صفتها وهي الضمة،

(1) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: كتاب الألف أو كما يسمى الأحدية، ت: عبد الرحيم مارديني، دار المحبة، دمشق، ط: 1، 2002م/ 2003م، ص: 37/نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص318.

والياء الجسم ووجود الفعل صفته وهو الخفض، فإن انفتح ما قبل الواو والياء فذلك راجع إلى حال المخاطب، ولما كانتا غيرا ولابد اختلفت عليهما الصفات، ولما كانت الألف لا تقبل الحركات اتحدت بمدلولها، فلم يختلف عليها شيء البتة، وسُميت حروف العلّة لما نذكره، فألف الذات علة لوجود الصفة، والواو الصفة علة لوجود الفعل، وياء الفعل علة لوجود ما يصدر عنه في عالم الشهادة من حركة وسكون، فلهذا سميت عللا" (1).

يقول ابن عربي: "لما كان الألف يسري في مخارج الحروف كلها سريان الواحد في مراتب الأعداد كلها ...ويخفي عينه أعني اسمه في جميع المراتب.. فيكون الاسم هناك للباء والجيم والحاء وجميع الحروف والمعنى للألف" (2).

فالألف تمثل التحرر الكامل للهواء في النَّفَس، وتمثل باقي الحروف تجليات مختلفة لهذا الصوت الذي يتغير بحسب تغير الحركات المشبعة.

الملاحظ أنّ ابن عربي يستخدم مصطلحات لها أصل لغوي استخداما وجوديا كألفاظ "الحركة" و"السكون" و"العلة" و"الفتح" و"الضم" و"الكسر" حروف "واو" "ياء" "ألف" التي اصطلح عليها في الوضع اللغوي حروف علة، اعتبرت علة ظهور الصفات من الذات الإلهية والصفات علة ظهور الأفعال.

والحروف موجودات يظهر البشر بنطقهم فيظهرون أسماء الله وصفاته كما ظهروا هم بها وكما غُيب الواو غَيب إلهي في الأمر الإلهي ﴿كُنْ﴾ حتى يظل سر الخلق محفوظا (3).

والنص التالي لابن عربي فيه بيان لحصول الألف على امتياز الإبتدائية، التي خولت لها أن تكون مبتدأ الحروف، فالحروف في نظره لها أصل وأصلها الألف باعتباره نَفَس ليس قبله نفس آخر، فتكون بذلك مبتدأ كل شيء.

يقول ابن عربي: "..أصل الأشكال الخط، كما أن أصل الخط النقطة، والخط هو الألف، فالحروف منه تتركب وإليه تنحلُّ فهو أصلها، وأما الحروف اللفظية فالألف يحدثها بلا شك كما يَظهر الألف عن الحرف إذا أشبعته الفتح، فإنّه يدل على الألف كما أنك إذا أشبعت الحرف الضم دلَّ على ألف الميل، وهو واو العلة، وإنما ظهر عن الرفع المشبع لأنّ العلّة أرفع من المعلول، فما ظهر عن الحرف إلاّ بصفة الرفع البالغ، ليعلم أنّه وإنْ مال فإنه ما مال إلاّ عن رفعةٍ رحمةً بك ليوجدك مَظْهرا لخالقك، ألا تراه في حرف الإيجاء كيف جاء برفع الكاف المشبع فقال ﴿كُنْ﴾ فجاء بالكاف مشبعة الضم لتدل على الواو، فإن قلت وأين الواو قُلنا

(1) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 1، ص: 106.
(2) ابن عربي محي الدين: كتاب الألف أو كما يسمى الأحدية، ت: عبد الرحيم مارديني، ص: 85.
(3) **ينظر:** نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص320.

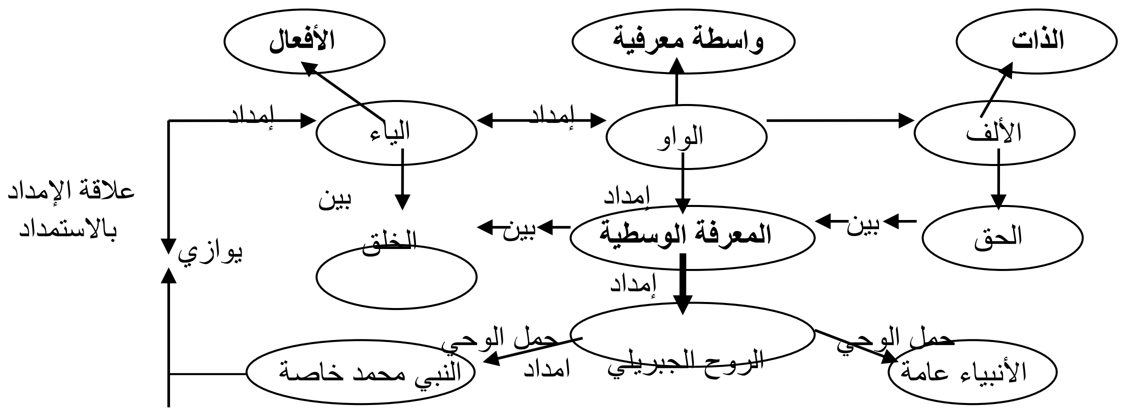
عند ابن عربي

غُيِّبَ في السكون الذي هو الثبوت، فإن الحق يستحيل عليه الحركة، فلما التقى سكون الواو من كون وسكون النون اتصفت الواو بالغيب، فلم تظهر، ولزمت الهوية، ولهذا هو الهو غيب وضمير عن غائب، وبقيت النون سَاكنة تدل على سكون الواو، وظهرت النون على صورة الواو في السكون وهو الثبوت كقوله خلق آدم على صورته فأثبت الأسماء بوجود النون في كن..." (1).

السرّ الحركي للحرف في السرّ الإنساني:

في هذه العنوان يتم التطرق لجزئيتين: **الأولى:** متعلقة بالمعرفة وعلاقتها بالحروف الحركية **والثانية:** متعلقة بتماثل هذه الحروف للإنسان(2).

1) تعلقها بالمعرفة: يربط ابن عربي المعرفة بحروف "الألف والواو والياء" من حيث الامتداد بالاستمداد الذي يبيّنه المخطط التالي:



نلمس من خلال تحليل ابن عربي للحروف جانب تأويلي لمصطلحات لغوية صارت مدلولات وجودية معرفية، **"فالمد"** المتعلق بحرفي الواو الياء، صار **"امتداد بالاستمداد"** في عملية المعرفة وتلقيها بين ***جبريل عليه السلام*** والنبي ﷺ.

يقول ابن عربي: "...إن الله تعالى جعلهما حرفيّ علّة، وكل علّة تستدعي معلولها بحقيقتها، وإذا استدعت ذلك فلابدّ من سرّ بينهما يقع به الاستمداد والإمداد فلهذا أعطيت المدّ، وذلك لما أودع الرسول الملكي الوحي لو لم يكن بينه

(1) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 2، ص: 122

(2) **ينظر:** نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص: 320.

وبين الملقى إليه نسبة ما، ما قبل شيئا، لكنّه خفيّ عنه ذلك، فلما حصل له الوحي ومقامه الواو لأنّه روحانيّ علوي والرفع يعطي العلو، وهو باب الواو المعتلة. فعبرنا عنه بالرسول الملكي الروحاني جبريل كان أو غيره من الملائكة، ولما أودع الرسول البشري ما أودع من أسرار التوحيد والشرائع أعطى الاستمداد والإمداد الذي يمد به عالم التركيب، وخفي عنه سرّ الاستمداد، ولذلك قال: ﴿ **وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ** ﴾ ***الأحقاف/ الآية: 09***، وقال: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ** ﴾ ***الكهف/ الآية: 110***، ولما كان موجودا في العالم السفلي عالم الجسم والتركيب، أعطيناه الياء المكسور ما قبلها المعتلة، وهي من حروف الخفض، فلما كانا علتين لوجود الأسرار الإلهية من توحيد وشرع وهنا سر الاستمداد فلذلك مُدَّتا" (1).

وما يمكن قوله حوصلة لهذا النص أنّ ابن عربي نظر لحروف العلة نظرة صوتية مرتبطة بالنَفَس، أوصلته إلى المعرفة الإلهية يتلقاها الإنسان فيدرك بها سفره الذي ما عاد منه بعد.

2) **تماثلها بالإنسان**: تماثل حروف العلة للإنسان مصدره الشكل الكتابي لا الصوتي، ذلك أن الإنسان يعتبر ظاهر وباطن، أول وآخر فهو من حيث جمعيته الإلهية ووجوده في العلم الإلهي باطن، ومن حيث جمعيته(2) الكونية وظهوره في الوجود ظاهر، وكذا حرف الواو فهي ظاهرة في ضمير الهوية باطنة في الأمر الإلهي ﴿**كُنْ**﴾ ولها الأولية من حيث حرف علة ولها الآخرية من حيث هي حرف صحيح ينطق به، وهي تجمع كل قوى الحروف من حيث آخريتها، كما يجمع الإنسان كل مظاهر الوجود (3).

قال ابن عربي: "إنّ الواو لتحققها بالهاء وجدت على صورتها في نوع أشكال الهاء...فإن كانت مقطوعة فشكلها "ــــه" فهي واو مقلوبة، "**هـــــ**" فهي رأس الواو...وهذا دليل على قوة نسبة الروحاني إلى الجناب العالي والواو دليله" (4).

كما أن حرف الواو يجمع واوان في كتابتها ونطقها مفرد، وبينهم "**ألف**" "**واو**" فهي تماثل صورة الإنسان، لأن الألف بين الواوين تفصل بين الصورة والأصل فيظهر التماثل كما يظهر الخلاف، وهذا ما يقابلها في الصورة الإنسانية فقد تكون في علم الله القديم وقد تكون حقائق الألوهة، والصورة أي كانت لا

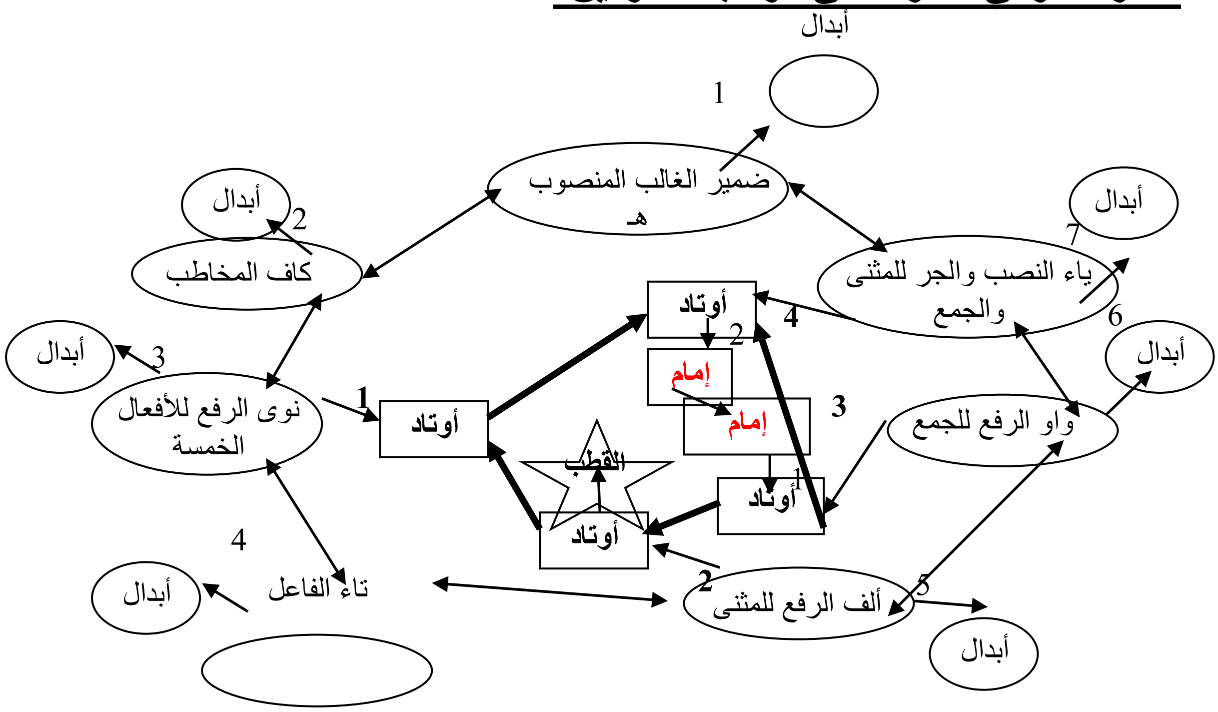
---

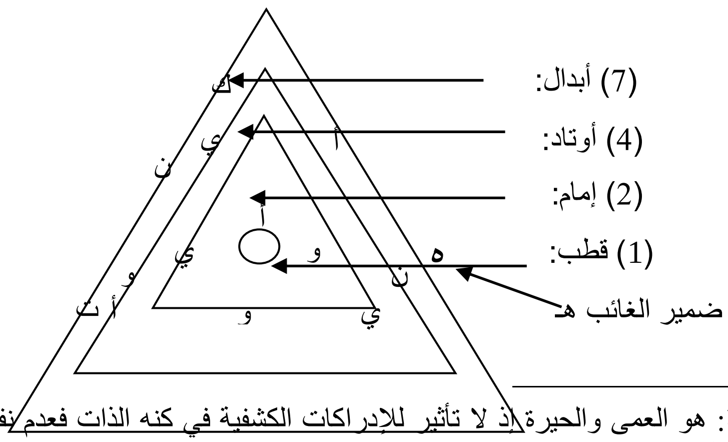
(1) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 1، ص: 62
(2) **الجمعية**: اجتماع الهمم في التوجه إلى الله تعالى والاشتغال به عما سواه (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 36).
(3) **ينظر:** نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص321.
(4) ابن عربي محي الدين" كتاب الميم والواو والنون، ت: عبد الرحيم مارديني، ص: 68.

عند ابن عربي

تماثل الأصل ولا تتوحد به، بخلاف الذات يقول ابن عربي: "وحال بينهما حجاب العزّة[1] الأحمى والأحدية العظمى، فتميزت الذوات، فإذا نظرتَ الكونَ من حيث الصورة قلتَ عدما، فإن الصورة هي **"الهو"**، فإذا نَظَرتَه من حيث ذاته، قلتَ وجودا، ولا تعرف ذلك مالم تعرف الفاصل بين الواوين وهو الألف فَيُعَرِّفُك أن هذا ليس هذا، وصورة نطق الواو هكذا واو " --[2].

السر الحركي للحرف في مراتب العارفين:





(1) **حجاب العزّة**: هو العمى والحيرة إذ لا تأثير للإدراكات الكشفية في كنه الذات فعدم نفوذها فيه حجاب لا يرتفع في حق الغير أبد (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية،ص: 37).

(2) ابن عربي محي الدين: كتاب الميم والواو والنون، ت: عبد الرحيم مارديني، ص: 70.

بناءً على هذين المخططين تتضح معالم المراتب ودور الحركات في تصنيف العارفين، فحرف الألف يمثل **القطب**[1] باعتباره محل الذات، ويمثل حرفيّ الواو والياء **الإمامين**[2] اللذين يحفظان العالمين العلوي والسفلي، فحرف الواو للعالم العلوي، وحرف الياء للعالم السفلي، ويرجع هذا التقسيم لحرفيّ الواو والياء باعتبارهما إمالة مشبعة بالرفع أو الخفض لحرف الألف، لذلك يبقى هو الأصل وهما أقل منه درجة.

زد على ذلك، اعتبار "***سورة تبارك***" علامة أحد الإمامين، جاء دليل ذلك في حكاية رواها عن أبو مدين الغوث، قال:" كان شيخنا أبو مدين أحد الإمامين ثم قطب بعد ذلك إلى أن مات، ويدل على إمامته أنه كان يقول: سورتي من القرآن ﴿**تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ**﴾ ***سورة الملك/ الآية: 01***، وهي مختصة بالإمام الواحد من الإمامين"[3].

أما **الأوتاد**[4] فهي الألف والواو والياء ولكن ليس بمدّها وإنما بإعرابها يعني الألف ألف الرفع للمثنى والواو واو الرفع للجمع والياء ياء النصب والجرّ للمثنى والجمع وأضاف نون الرفع في الأفعال الخمسة حتى تكتمل أربعة أوتاد وهي في الوقت ذاته أربعة **أبدال**[5] يضيف لها ابن عربي تاء الفاعل وكاف المخاطب وضمير الغائب المنصوب لتكتمل سبعة أبدال [6].

يقول ابن عربي: "إن هذه الحروف لما كانت مثل العالم المكلف الإنساني المشاركة له في الخطاب لا في التكليف دون غيره من العالم لقبولها جميع الحقائق كالإنسان، وسائر العالم ليس كذلك، فمنهم القطب كما منا وهو الألف،

---

(1) **القطب**: ويسمى غوثا باعتبار إلتحاء الملهوف إليه، وهناك مرتبة **القطبية الكبرى**: وهي مرتبة قطب الأقطاب وهو الباطن (**ينظر**: الجرجاني: بيان اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 77).

(2) **الإمامان**: هما الشخصان اللذان **احدهما** عن يمين الغوث أي القطب ونظره في الملكوت، وهو مرآة ما يتوجه من المركز القطبي إلى العالم الروحاني من الإمدادات التي هي مادة الوجود والبقاء، **والآخر** عن يساره ونظره في الملك وهو مرآة ما يتوجه منه إلى المحسوسات من المادة الحيوانية وهذا مرآته ومحله وهو أعلى من صاحبه وهو الذي يخلف القطب إذا مات (**ينظر**: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 16) .

(3) الشعراني عبد الوهاب: الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، دار صادر، بيروت، ط: 3، 2012م، ص: 127 .

(4) **الأوتاد**: هم أربعة رجال منازلهم على منازل الأربعة الأركان من العالم شرق وغرب وشمال وجنوب (**ينظر**: الجرجاني: المصدر نفسه، ص: 18).

(5) **الأبدال**: أو البدلاء وهم سبعة رجال من سافر من موضع وترك جسدا على صورته حيا بحياته ظاهرا بأعمال أصله بحيث لا يعرف أحد أنّه فُقد وذلك هو البدل (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 19) .

(6) **ينظر:** نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص.ص 322-323.

ومقام القطب منّا الحياة القيومية هذا هو المقام الخاص به، فإنه سار بهمته في جميع العالم، كذلك الألف من كل وجه: من وجه روحانيته التي ندركها نحن ولا يدركها غيرنا، ومن حيث سريانه نَفَسا من أقصى المخارج الذي هو منبعث النَفَس إلى آخر المنافس، ويمتد في الهواء الخارج وأنت ساكت، وهو الذي يُسمى الصدى، فتلك قيومية الألف، لا أنه واقف، ومن حيث رقمه فإن جميع الحروف تنحلُّ إليه وتتركب منه، ولا يَنْحل هو إليها، كما ينحلّ هو أيضا إلى روحانيته وهي النقطة تقديرا، وإنْ كان الواحد لا ينحل، فقد عرفناك ما لأجله كان الألف قطبا" (1).

وقال عن **الإمامين**:" الواو والياء المعتلتان اللذان هما حلافا المد واللين لا الصحيحتان"، وعن **الأوتاد** قال:" أربعة الألف والواو والياء والنون الذين هم علامات الاعراب"، و **الأبدال** قال: "والأبدال سبعة الألف والواو والياء والنون وتاء الضمير وكافه وهاؤه، فالألف ألف رجلان، والواو واو العمرون، والياء ياء العمريْن، والنون نون يفعلون..." (2).

والملاحظ أن ابن عربي قد استغنى عن توظيف الضمائر في أصل وضعها اللغوي وأعطاها بعدا رمزيا فوظفها وظيفة الأبدال، لأنّها تقوم مقام البدل عن معنى معين، ويوضح ذلك بقوله: "وسرّ النسبة..في مرتبة الأبدال..أنّ التاء إذا غابت من "قمتُ" تركت بدلها، فقال المتكلم "قام زيد" فنابت بنفسها مناب الحروف التي هي اسم هذا الشخص المخبر عنه*، ولو كان الاسم مركبا من ألف حرف ناب الضمير مناب تلك الحروف لقوة حروف الضمائر وتمكنها واتساع فلكها، فلو سميت رجلا "يا دار ميّة بالعلياء فالسند" فقد نابت التاء أو الكاف أو الهاء مناب جملة هذه الحروف في الدلالة وتركته بدلها، أو جاءت بدلا منها كيفما شئت، وإنما صحّ لها هذا لكونها تعلم ذلك ولا يعلمه مَنْ هي بدل منه أو هو بدل عنها، فلهذا استحقت هي وأخواتها مقام الأبدال، ومَدْرَك من أين علم هذا موقوف على الكشف، فابحث عنه بالخلوة والذكر والهمة" (3).

هذا ما أدركه ابن عربي الصوفي في حقيقة النصوص وألغازها التي تتماشى ونظرية الخيال لما لها علاقة بالحس والصورة، والتي تنعكس على دلالة النصوص القرآنية، فالناظر لفكر ابن عربي لا يستطيع الإعتماد على منهج واحد

---

(1) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 1، ص: 78.
(2) ابن عربي محي الدين: المصدر نفسه، د/ ت، ج: 1، ص: 78
* يعني أنها قامت مقام حروف "ز، ي، د".
(3) ابن عربي محي الدين: المصدر نفسه، د/ ت، ج: 1، ص: 78

في فهم تأويلاته للقرآن الكريم، بل هو مجبر على التعامل مع الكثير من المناهج والعلوم من أجل فهم النص القرآني بمنظور هذا الفيلسوف.

إنّ ما تم عرضه من المباحث السابقة، انطلاقا من المنهج، والذي يبرز شخصية ابن عربي الفكرية، إذ تتجلى في موضوع الواجد والموجود، الظاهر والباطن، والتي مصدرها الخيال والحس، ثم العقل وحقيقة دوره في هذا الوجود، ثم سفر المريد للبحث عن الحقيقة المطلقة، وصولا لفكرة أساسية هي اللغة ومحلها من هذا كله، فقد أُعطي لها في هذه الفلسفة بعد غيبي ينبني على الإتحاد انطلاقا من الصورة ثم النَفَس ثم الحرف ثم اللغة، والجمال الجلالي يجمل كل ما سبق الإحاطة به.

وكل ما ذكر سابقا، ما هو إلاّ مفاتيح يفتح بها أبواب ابن عربي الموصدة بالرموز والإشارات والألغاز، التي جعلت منها هالة من الغموض وعدم الفهم،سببُهُ انبعث من تركيبة ابن عربي الصوفية الفلسفية، إذ لا تزال كتبه قيد الدراسة والتحليل والنقد إلى يومنا هذا لما حوته مؤلفاته من مفاهيم مركبة ما عهدها الفكر.

والدراسة التالية التي بين أيدينا على كتاب التفسير، ما هي إلاّ تطبيق على تلك المفاهيم والأفكار، الغرض منها فتح الأبواب الموصدة بمفاتيح إصطلاحية، من أجل توضيح ذلك الغموض التي يعتريها، في توظيفه إياها، ولقد انحصرت في ثلاثة محاور أساسية وهي: الله تعالى، والإنسان، والعالم أو الكون.

الفصل الرابع: التأويل عند ابن عربي دراسة تطبيقية نقدية



- المبحث الأول: تأويل ذات الله تعالى
  " الثنائية والفردية"
- المبحث الثاني: النظرة التأويلية للإنسان عن ابن عربي "السعيد والشقيّ"
- المبحث الثالث: تأويل مدلول الكون عند ابن عربي "الظاهر والباطن"

المبحث الأول: تأويل ذات الله تعالى " الثنائية والفردية".

على الرغم من كون كتاب التفسير مختلف في نسبته لابن عربي أهو من تأليفه أم نُسِبَ إليه، فإنّ الدراسة ستكون على هذا المؤلَف، لأنّ الأدلة التي بين أيدينا تجعل كفة ترجيح انتسابه لابن عربي قوية، وسنوردها كالتالي:

- محتوى التفسير مطابق لأفكاره ومعتقداته، المبثوثة في مؤلفاته، إلاّ أنها مجملة في بعض الآيات ومفصلة في آيات أخرى، مقارنة بالفتوحات المكية التي اتبع فيها ابن عربي منهج التحليل والتفصيل وفي أدق جزئياتها، وما يزيد ترجيح هذا الرأي أن محتوى التفسير موافق لمحتوى المؤلف السابق الذكر، الذي يعتبر أهم مؤلف عند ابن عربي فهو مصدر أساسي لفهم فكره وفهم محصوله العلمي.

- كما أنه لا يعقل لرجل مثل ابن عربي الذي ألف العديد من الكتب جلّها إن لم نقل كلها تدور حول مراد الله تعالى، يغفل عن تأليف كتاب حول التفسير، ومن البديهي لمن خاض مجال القرآن أن تكون فكرة تأليف كتاب حول التفسير القرآني من أهم أولوياته، وهذا ما عرف به العلماء المتقدمين، فكيف بشخص مثل ابن عربي.

- شهادة العلماء وإقرارهم على أنّ التفسير هو لابن عربي، منهم الفيروزأبادي[1]: الذي كتب رسالة وجهها لابن الخياط[2] من بين ما جاء فيها قوله:"...وإنّ كتب ابن عربي تنيف على أربعمائة مصنف منها " **التفسير الكبير**" و" **التفسير الصغير**"

- زد على ذلك لم لو يكن هذا الكتاب موجودا لما عثر على نسخ منه، فقد جاء في كتاب تصنيف مؤلفات ابن عربي[3]، تحت رقم: تصنيف عام 187- (732)- تفسير القرآن.

عنونان آخران: تفسير الشيخ الأكبر، تفسير محي الدين.

- مخطوطات: ظاهرية 1154 (S) (مطبوع في مجلدين)- قاصدجي زاده، سليمانية 21 (مطبوع في مجلدين) –يحيى أفندي 23- شهيد على 61، 62، 1083هـ - سيريز 233- مختلط 808، 809- دار الكتب المصرية – التصنيف القديم 21 تفسير.

---

(1) **الفيروز آبادي**: هو أبو ظاهر مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيرازي الفيروز آبادي من أئمة اللغة والأدب والتفسير والتوحيد والتصوف، من مصنفاته : القاموس المحيط، الإشارة إلى مذهب أهل الحق وغيرها من المصنفات. (**ينظر**: أحمد فريد، النور الأبهر في الدفاع عن الشيخ الأكبر، ص323).

(2) **ابن الخياط**: هو أبو عبد الله أحمد بن محمد بن علي بن يحيى المعروف ابن الخياط الكاتب الشاعر الدمشقي، ولد سنة 450 هـ توفي 517هـ. (**ينظر**: ابن خليكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،ج1، ص147)

(3) عثمان يحي: مؤلفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها، ترجمة عن الفرنسية: أحمد محمد الطيّب، دار الهداية، ط: 1413ه/ 1992م،ص:254



<u>تطبيقية نقدية</u>

- تفسير صوفي "كامل" للقرآن الكريم.
- فيما عدا نسخة شهيد على باشا فإن النسخ الأخرى المذكورة آنفا هي نسخ لتفسير عبد الرزاق القاشاني المتوفى 1330/730 والمسمى تأويلات القاشاني، وهي في مجلدين وهي نسخة أصلية.
- نجد من المفكرين من ردّ على هذه المقولة، مقولة نسبة التفسير للقاشاني، قال:" أكدت دائرة المعارف الاسلامية نسبة تفسير القرآن لابن عربي، والتي نسبت لعبد الرزاق القاشاني..."
وقال :" وإذا اعتبرنا تاريخ وفايتهما أدركنا أنّ ابن عربي أسبق من القاشاني، وتبيّن لنا من كل هذه الاعتبارات ترجيح نسبة التفسير لابن عربي دون غيره، وأما نسبته للقاشاني فيعتبر من قبيل جمع التلميذ لشيخه، كما قد تكون الأفكار والمعاني لابن عربي والتحرير للقاشاني..." [1].
- نسخة شهيد علي – في مجلدين، وهي تطابق نسخة مراد ملاّ 163/160، وهي نسخة كاملة عنوانها، كشف الأسرار.
وكذا رقم: 191- (724)- التفسير المختصر لابن عربي.
عنوان آخر: تفسير محي الدين
مخطوطات: بايزيد 294، 295.
تفسير:
- تفسير صوفي في القرآن الكريم.
كما توجد مخطوطات أخرى تتعلق بتفسير القرآن لابن عربي، لكن ليس كل القرآن إنما تجد أحيانا أجزاء وأحيانا آيات معينة كآية الكرسي، آيات من سورة آل عمران، آيات قصيرة مثل: ﴿**يَا بَنِي آَدَمَ** ﴾ ***الأعراف/ الآية: 26***، ﴿**لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ** ﴾ ***الأنعام/ الآية: 103*** وغيرها.
- ولو كانت هناك نسبة هذا الكتاب في كتب التفسير لغير ابن عربي لأشار إليها مصطفى غالب محقق كتاب التفسير لابن عربي الذي اعتمد عليه للدراسة عنوانه تفسير القرآن الكريم للشيخ الأكبر العارف بالله العلامة محي الدين بن عربي المتوفى سنة 638هـ، تحقيق وتقديم الدكتور مصطفى غالب[2].

خصائص كتاب تفسير ابن عربي:

= راعى في تفسيره ترتيب الآية والسورة، إلاّ أنّه لم يفسر كل الآيات مكتفيا بتفسير معظمها، مراعيا الترتيب غير معيد لما تكرر منه أو تشابه في أساليبه،

---
(1) صالح الداسي: المؤلفات الرئيسية في التفسير الإشاري عند أهل السنة، دار علاء الدين دمشق، ط1: 2010م، ص: 92.
(2) **ينظر**: صالح الداسي: المؤلفات الرئيسية في التفسير الإشاري، ص: 93.

كفواتح السور، فمثلا ﴿الم﴾ فبعد أن فسرها في سورة البقرة لم يكرر بيانها في مواضع أخرى، وكذا لفظ الجلالة الله، وأسماءه وصفاته، فكل لفظ وقف عنده بالدراسة، لم يعد شرحه مرة ثانية، وكل ما لا يقبل التأويل عنده ولا يحتاج إليه لا يتوقف عنده، وهذا ما لُمس في قراءة التفسير، فكثير ما تجاوز تفسير الآيات، لذلك كان تفسيره مختصرا في جزئين.

= كثيرا ما كان يذكر آيات متتالية ثم يفسر بعضها في يسر وإيجاز ومجملة وعلى طريقة أهل المعارف من المتصوفة.

= الإعتماد على منهج تفسير القرآن بالقرآن في بعض الآيات، وبالسنة النبوية الشريفة في البعض الآخر، وتجده كذلك يستدل بالشعر العربي.

= ترجيح ما بان له من وجهة تفسيره الإشاري، كما يستعمل كلمة الإشارة التي يريد بها الباطن، كما يستعمل كلمة " **وفي الحقيقة**" ويقصد بها الإشارة.

= يشير بإقتضاب كبير للظاهر ثم يسرع إلى الباطن، وأحيانا يجمع بين الظاهر والباطن.

= يذكر بعض الإسرائليات، كما يأتي ببعض الأخبار لتوضيح المعنى.

= قليلا ما يسلك مسلك المقارنة(1)...

كان هذا باختصار المنهج الشكلي الذي يقوم عليه عمل ابن عربي في تفسيره، والذي سيتضح أكثر ويتجلى، من خلال النماذج المختارة للبحث.

تأويل ذات الله تعالى ﷻ :

أرشد القرآن الكريم العقول للتدبر فيما وضعه سبحانه وتعالى من أسماء وصفات تعبر عن ذاته، وقدرته، وحكمته، وكل ماله من كمال يليق به، وكان منها الواحد، الأحد، الصمد، اللطيف، الحليم، الرحيم، فقد دلت أسماؤه التي عبر بها عن نفسه في كتابه، على سمو ذاته، وتعاليه عن خلقه، وعلى كمال جماله الماثل في رحمته وفضله، والواقع أن هذه الأسماء تطابق النظر العقلي السليم الذي يدرك الإنسان به ربه.

وابن عربي كان من الذين حاولوا إدراك المولى عزّ وجلّ، من خلال رصيده المعرفي الفقهي والصوفي والفلسفي، بالإضافة إلى تدّبره العقلي، خاصة في الإلهيات التي قطع فيها شوطا من التأويل والإشارة، فخاض في الأسماء

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ت: مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت،ط: 2: 1978م، مج: 2/1.

والصفات والأفعال والذات، معتمدا على أدلته العقلية والنقلية، والأمثلة التالية توضح هذا المنهج وهذا التحليل للآيات الكريمة.

والبداية تكون بتفسير "**البسملة**" لأنها الابتداء ولأنها تضمنت ثلاث أسماء من أسماء اللهتعالى وهي: الله، **الرحمن، الرحيم**، خاصة الاسم الأكبر "الله" فابن عربي أفرد فيه دراسات كثيرة، وبيّن رموزه وإشاراته وأسراره الخفية.

﴿**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**﴾(1) اسم الشيء ما يعرف به "فأسماء الله تعالى" هي الصور النوعية(2) التي تدل بخصائصها، وهو يأتيها على صفات الله وذاته، وبوجودها على وجهه، وبتعينها وحدته، إذ هي ظواهره التي بها يعرف(3).

﴿ **بِسْمِ**﴾: يقول ابن عربي هي الاسم في كتابه "المدخل إلى المقصد الأسما في الإشارات"(4) "الاسم هو المسمى، والمسمى والتسمية "**لسان الحقيقة**"، لسان عقل الاسم، اللفظ الدال على المُسَمى ليس المسمى وهو لفظ المسُمى أو رسمه(5).

والمسمّى: اللاّفظ بالاسم أو الراقم له، والمسمّى المدعو بذلك اللفظ أو الرقم، والتسمية: حالة في المسمّى، وهو تصور الاسم في النفس".

لقد استطرد ابن عربي في بيان معاني هذه الكلمة ﴿ **بِسْمِ** ﴾ وما ينبثق عنها من معان باطنية بأوصاف معينة، فقال في كتابه السابق: "**لسان حقيقة**: ﴿ **سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى**﴾ ***الأعلى/ الآية:01***، و﴿ **تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ** ﴾ ***الرحمن/ الآية: 78***.

<u>فالرّبُ</u>: هو الاسم على الحقيقة، كقولك: اسم، واسم عبارة عن المسمى، وهو المسمى، وهو المسبَّحُ، وهو "**الـهُوْ**"(6) المشهود فيك، وهو الشاهد(7)، فإن التسبيح له، و"**الهو**" المطلق لا يقبل التسبح، ومن هنا قال العارف "**سبحاني**"

---

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، مج1، ص07.

(2) **الصورة النوعية**: هي جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حلّ فيه (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 60).

(3) سيأتي التفصيل والتعليق حول فكرة أسماء الله تعالى والمعاني التي وظفها ابن عربي.

(4) ابن عربي محي الدين: الشجرة النعمانية ويليه شق الجيب بعلم الغيب ويليه منزل المنازل الفهوانية ويليه المدخل إلى المقصد الأسمى في الإشارات ويليه كتاب العظمة ويليه تاج الرسائل ومنهاج الوسائل، ت: عاصم إبراهيم الكيالي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2011، ص133.

(5) **الرسم**: نعت يجري في الأبد بما جرى في الأزل، أي في سابق علمه تعالى (**ينظر**: الجرجاني: المصدر نفسه، ص: 49).

(6) سيأتي تفصيل هذا المصطلح.

(7) **الشاهد**: هو عبارة عما كان حاضرا في قلب الإنسان وغلب عليه ذكره (**ينظر**: الجرجاني: المصدر نفسه، ص: 55).

تطبيقية نقدية

إشارة بلسان الحقيقة: ﴿ **مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآَبَاؤُكُمْ** ﴾ ***يوسف/ الآية:40.***

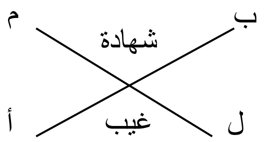
فالاسم: روح، والمسمى: حامله، ولولا الاسم ما عُبِد هذا الصنم، والاسم للهُوْ لاَ لذا، فالاسم المعبود، فانتفى الشرك، إشارة ﴿ **إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ** ﴾ ***النجم/ الآية:23.***

هذا بعض التوضيح لأوصاف الاسم على صفة لسان الحقيقة الذي جاء به ابن عربي في كتابه، على الرغم من أنّ هذا اللفظ عند علماء النحو يستعمل للدلالة على معنى في نفسه دلالة مجردة عن الإقتران، وله خصائص، وينقسم إلى اسم عين واسم صفة(1)، وابن عربي وضع للاسم معنيين، الحمل والروح، وهذا التوظيف لمصطلحات النحو والإعراب كان له محل من فلسفته التأويلية.

يواصل ليبين "**اللسان الظاهر**" فيقول: "فالاسم: المسمى...لسان ظاهر ﴿**بِسْمِ**﴾ لسان باطن الله.

افتتح كلامه بالباء وهي اثنان، ولم يمكن أن يفتح بالألف لأنّه يريد الظهور، وإدخال الوجود الأول في الثاني، فدخل بالباء من أجل أنها اثنان وهو المطلوب، وهي من عالم الشهادة من أجل الظهور والغيب مدرج فيه، وظهر في كلمة الله بعد ﴿**بِسْمِ**﴾، فبدأ "**بالباء**" فلما انتهى إلى "**السين**" عاد إلى ما منه بدأ وهو "**الميم**"، ثم بدأ "**بالألف**" في كلمة الله، فلما انتهى إلى "**اللام**" عاد إلى ما منه بدأ وهو "**الهاء**" فالتقى "**اللام بالسين**" في معقد الإزار وهو الوسط...وإن كان الهو أنت، وهو هو فاختص "**بالهاء**" بالحرفين وهما ﴿**كُنْ**﴾* واختص "**أنت**" بالكلمتين وهما ﴿ **بِسْمِ اللَّهِ** ﴾ ولما لم يكن أن يقوم "**الأنت**" إلا با "**لهُوَ**" لم يكن أن تخلو الكلمتين عن حرف لأن الحرفين له فدخلت "**الباء**"، ولما كانت كلمتين احتجنا حرفا يكون اثنين فلهذا كانت "**الياء**" دون غيرها.

ثم استطرد مشيرا إلى أن "بسم الله منك بمنزلة كُنْ منه"...ولهذا بُدئ به وجعل "**الباء**" تعمل في "**الميم**" عمل الإضافة في "**الهاء**" وهو عمل انخفاض من أجل النزول إلينا لنعرفه فإنّا في الخفض، فلو جاء بعامل الرفع لم نطق ذلك(2).



(1) للتفصيل أكثر **ينظر**: الزمخشري جار الله: المفصل في صنعة الإعراب، ت: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1420ه/ 1999م، ص: 35.

* سيتأتي بيان هذه الآية في عنصر الكون.

(2) ابن عربي محي الدين: الشجرة النعمانية، يليه المدخل إلى المقصد الأسمى في الإشارات، ص135.

يوضح ابن عربي حروف هذه الكلمة، كما أنه ينتقد فكرة كناية حرف الباء من ﴿بِسْمِ﴾ عن "**الهو**" ويعتبرها مطلقة فيقول: "وليس الأمر كما زعم، فإنه أرسلها مطلقة، ووجه التحقيق في ذلك إنما الكتابة بالباء من كونها مكسورة، لأنها تظهر "**ياء**" الكناية التي هي بمنزلة الهو في مرتبة أخرى، ثم حذفت من مرتبتي الخط واللفظ من أجل سكون السين، وهي غيب في السرّ(1) البرزخي الذي بين الباء والسين، وفي موضع هذه الياء الغيبية ظهرت الألف الآنية من:

﴿ **بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا** ﴾ ***هود/ الآية:41.***

و﴿ **اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ** ﴾ ***العلق/ الآية:01***

حـاول ابن عربي من خلال هذا التحليل البرهنة على أن الباء لا تدل على "**الهو**" الذي -سيأتي بيان معناه- إنما دلت على السفلية لقربها من حرف الياء المكسورة للدلالة على العالم السفلي، وإنما اعتمد ابن عربي على مصطلح الكناية الذي وضع في أصله اللغوي للدلالة على بلاغة معينة، استعمله لتوضيح مصطلح صوفي باطني له علاقة بالبسملة فقال(2): "...إنّ الباء من براءة من صلى الله عليه وسلم بدل من البسملة كلها نقلت إلى سورة النمل في الكتاب السليماني فهذا الحرف البائي إنما وقعت الكناية به في حال كسره لأنه ثُنائي على صورة الحضرة الإلهية، فإنّه عين العبد الجامع الإنساني الصوري، وكذلك بالصورة بالإنسانية وهي حرف الباء، ظهر الاقتدار والحكم في المملكة وبهذا كنى عنه بالخلافة فكان ظاهرا لباطنيته المستخلفة وشهادة لغيبيته ليكون مطلوبا أبدا، فيكون الافتقار لازما والحاجة، ويكون العبد مقدسا مشهودا حجابا أحمى، وهو أَيْنِيَتَهُ(3) المعنى المطلوب الذي كان في العماء، وقد أشار من قُدْس غيبه لذلك قال:"ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي" فافهم"(4).

إن الكلام عن الثنائية وصورة الحضرة الإلهية والصورة الإنسانية والكناية والاستخلاف والاقتدار وغيرها من المصطلحات التي وظفها ابن عربي في النص السابق، تدور حول نظرية أو قضية دلالة الظاهر والباطن، الدال

---

(1) **السرّ**: لطيفة مودعة في القلب كالروح في البدن وهو محلّ المشاهدة كما أنّ الروح محل المحبة والقلب محل المعرفة (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 52).

(2) ابن عربي محي الدين: الشجرة النعمانية، ص135.

(3) **الآنية**: هي تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية (**ينظر**: الجرجاني: المصدر نفسه، ص: 17) .

(4) ابن عربي محي الدين: الشجرة النعمانية، ص136.

والمدلول، اللفظ والمعنى، العلاقة بين الصفات والأسماء، العلاقة الوسطية بين الله ﷻ والعالم و الله والإنسان*.

فالوجود كله كلمات الله، وكلامه قديم محدث، والقدم من حيث الوجود السابق القديم علم الله في صورة الأعيان الثابتة[1] ووجه محدث من حيث الظهور في أعيان صور الموجودات الحسية، وكلا الجانبين القديم والمحدث هما انعكاس لدلالة اللغة الإنسانية التي هي ظاهر اللغة الإلهية فبينهما ظاهر وباطن فتقوم اللغة الإنسانية على الاتفاق والوضع العرفي واللغة الإلهية "**الكلمات الإلهية**" تستند إلى الأعيان ومعانيها الثابتة في علم الله القديم يقول ابن عربي في الفتوحات[2]: "فَتَحْدُثُ المعاني فينا بحدوث تأليفها الوضعي، وما وقع فيها الوضع في الصور المخصومة إلاّ لذاتها لا بحكم الاتفاق ولا بحكم الاختيار، لأنها بأعيانها أعطت العلم الذي لا يتحول والقول الذي لا يتبدل".

ومن خلال ثنائية الظاهر والباطن والتوازي الموجود بين الحروف الإنسانية اللفظية ومراتب الوجود والحروف الإلهية –الذي سبق ذكره في موضوع الحروف- أمكن القول بعدم وجود تعارض بين اللفظ والمعنى والإنسان الكامل* بمقدوره فهم هذا الانسجام الموجود بينهما، ويتحقق بباطنه وباطن الوجود كله وقادرا على فهم الدلالة الحقيقية لكلمات الله ﷻ على مستوى الوجود واللغة عامة، وعلى مستوى النص القرآني خاصة.

وهنا يستشعر الفاهم علاقة الاشتراك والتداخل بين الظاهر والباطن فلا يمكن إغفال أحدهما فالظاهر هو غطاء الباطن وستره والباطن لا يظهر إلاّ من خلال الظاهر الذي يجمع دلالات الكلمات الإلهية في صورة أسماء الأعلام والصفات والضمائر.

وابن عربي يضع توازي بين هذه الثلاثية "**أسماء، صفات، ضمائر**" ويبيّن الفرق بينها ووظائفها، فيحصر الأسماء في تعييّن المسمى وتحديده وحصره، والصفات هي منطقة وسطى بين الضمائر وأسماء الأعلام، لأنها قد تدل بالاشتراك على أكثر من موصوف والضمائر على عكس الأسماء فهي قابلة لتعدد دلالاتها بتعدد منْ تشير إليهم. يقول ابن عربي: "المضمرات تلحق بعالم

---

* هذا الاعتبار تنتفي ثنائية القدم والحدوث على مستوى الصفات الإلهية والكون وتنتفي ثنائية القدم والحداثة على مستوى الدلالة اللغوية والنص القرآني معا، فالكلام الإلهي كما جاء في الفتوحات "له الحدوث والقدم فله عموم الصفة، فإن له الإحاطة ولنا التقييد"(**ينظر**: نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص336.)

(1) **العين الثابتة**: حقيقة في الحضرة العلمية ليست بموجودة في الخارج بل معدومة ثابتة في علم الله، أما **الأعيان الثابتة**: فهي حقائق الممكنات في علم الحق تعالى وهي صور حقائق الأسماء الإلهية في الحضرة العلمية لا تأخر لها عن الحق إلاّ بالذات لا بالزمان فهي أزلية وأبدية (**ينظر**: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص ص:70/ 13).

(2) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 4، ص: 65

الغيب، والمعيّنات تلحق بعالم الشهادة، لأن المضمر صالح لكل معيّن لا يختص به واحد دون آخر، فهو مطلق والمعيّن مقيد، فإنك إذا قلت زيد، فما هو غيره من الأسماء... وإذا قلت أنت أو هو فهو ضمير يصلح لكل مخاطب... فلهذا فرقنا بين المضمر والمعيّن بالاسم أو الصفة، والصفة برزخية بين الأسماء وبين الضمائر"(1).

وضع ابن عربي معادلة التوازي بين هذه الثلاثية وبين العوالم فجعل أسماء الأعلام توازي عالم الحس والشهادة من حيث ثبوت دلالتها وجعل الصفات توازي عالم البرزخ والجبروت باعتبار وسطيتها وقابليتها للاشتراك، وجعل الضمائر توازي عالم الغيب والملكوت باعتبار تعدد دلالتها وأنها غير قابلة للتحديد والتعيين(2).

كما لا يغفل ابن عربي نقطة مهمة أن الاسم والضمير يتغير من لحظة لأخرى لأن المشار إليه أو الشخص في حالة ﴿**بِخَلْقٍ جَدِيدٍ**﴾ ***فاطر/ الآية: 16*** مستمر هذا الخلق لا يدركه إلاّ العارفون أهل الخيال، وهم بدورهم يفهمون تغيّر معنى الضمير أو الاسم من لحظة لأخرى.

يقول ابن عربي: "وإيّاك أن تتوهم(3) تكرار هذه الحروف (الضمائر) في المقامات أنها شيء واحد له وجوه كثيرة، إنما هي مثل الأشخاص الإنسانية، فليس زيد بن علي هو عين أخيه زيد بن علي الثاني، وإن كانا قد اشتركا في البنوة والإنسانية ووالدهما واحد... فكما يفرق البصر بينهما والعلم، كذلك يفرق العلم بينهما في الحروف عند أهل الكشف من جهة الكشف"(4).

ويقول أيضا: "فالتاء عند صاحب الكشف التي في قلت الأولى غير التاء التي في قلت الثاني، لأن عين المخاطب تتجدد في كل نَفَس، بل هم في لبس من خلق جديد، فهذا شأن العلم مع أحدية الجوهر، وكذلك الحركة الروحانية التي عنها أوجد الحق تعالى التاء الأولى غير الحركة التي أوجد عنها التاء الأخرى بالغا ما بلغت فيختلف معناها بالضرورة، فصاحب علم المقام يتفطن لاختلاف علم المعنى"(5).

كانت هذه دراسة مختصرة مستطردة اقتضتها طبيعة الموضوع الذي بدأ الحديث فيه عن البسملة انطلاقا من كلمة ﴿**بِسْمِ**﴾ التي أوجبت الكلام على "**الاسم**"

(1) ابن عربي محي الدين: المصدر نفسه، د/ ت، ج: 2، ص: 157
(2) **ينظر:** نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص341.
(3) **التوهم**: هو إدراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوسات.
(4) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ت، ج: 1، ص78.
(5) ابن عربي محي الدين: المصدر نفسه، د/ ت، ج: 1، ص: 79.

الذي اقتضى ذكر العلاقة بينه وبين **الصفة والضمير والاشتراك والتداخل** الموجود بين هذه الثلاثية وبين الظاهر والباطن.

كما تكمن فائدة هذا التحليل عند الحديث عن اسم الجلالة "الله" ولفظ "**الهو**" الذي سيأتي بيانه في التفسير الموالي.

كما أن طبيعة الموضوع أوجدت هذا التداخل بين الأفكار من كليات وجزئياتها.

اسم الجلالة:﴿الله﴾ﷻ: اسم للذات الإلهية من حيث هي هي على الإطلاق، لا باعتبار "**اتصافها**" لصفات، ولا باعتبار "**لا اتصافها**"[(1)].

الحديث عن معنى هذه المصطلحات، يقودنا الكلام فيه إلى تجزئة اسم ﴿الله﴾ الذي يصبح "**الهو**" أو "**هو**" فلهذا المصطلح معنى باطني عميق يجمع بين النفي والإثبات بين الظاهر والباطن بين الكثرة والوحدة بين الذات والألوهية، وهذا ما يحققه ابن عربي فيما يلي: "اسم وقع في القرآن باللسانين: وهو الاسم المحيط، فجميع الأسماء تحت حيطته، وهو لها كالذات لما تحمله من المعاني وهو اسم الذات المجازية، التي ستتنوّع في الصور على البصائر. والأبصار، وظهر هذا التنوّع البصري في أعيان الأرواح كالصورة وشبهها، وظهر التنوّع البصري في الإنسان، ويكون له التنوع البصري وقتا، وفي سوق الجنان قلب الأعيان في صور الإحسان[(2)]، فقد ظهر التنوّع الإلهي في العالم وهو ما يؤيد باب الصورة المقطورة[(3)].

وهذا الاسم يدل على الألوهية ويميزها على غيرها وهو اسم عَلَم لا يقع فيه اشتراك ويعبر عن جمعية الألوهة ووحدتها ويدل عليها دلالة الاسم العلم على مسماه كما أن الصفات يمكن أن توازي الألوهة من حيث هي مجموعة من الصفات والعلاقات المشتركة بين الحق والخلق، أمّا الضمير يمكن أن يوازي الذات الإلهية من حيث هي غيب مطلق وهو:

الهو: هو اسم الذات الحقيقية التي تتنوع فيها الصور وتتقدس في نفسها عن التنوّع والتحول[(4)].

يلجأ ابن عربي لتحليل الاسم ﴿الله﴾ﷻتحليلا صوتيا، فيحذف "**الألف واللامين**" لتبقى "**الهاء**" وهي من عالم العظمة، وهي مضمومة من ﴿الله﴾ وإذا

---

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، مج1، ص07.
(2) **الإحسان**: هو التحقق بالولاية على مشاهدة حضرة الربوبية بنور البصيرة، وهو دون مقام المشاهدة في مقام الروح(**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 5).
(3) ابن عربي محي الدين: الشجرة النعمانية، ص136.
(4) ابن عربي محي الدين: المصدر نفسه، ص136.

شبعت صارت "**واوًا**" التي تنتمي للعالم الوسيط وهذا العالم يوازي كما سبقت الإشارة عوالم أخرى، "**فالواو**" مثّل "**الهاء**"، وسط موازي برزخي.

و"**الواو**" دون حركتها حرف علّة، بالمعنيين (**اللغوي والصوفي**) فلا بد من تحريكها بالفتح لإزالتها عن صفة العِلّية، فإذا تحركت صارت "**هُوَ**" الذي يعبر عن الذات الإلهية أو باطن الألوهة.

يحلل ابن عربي هذا المصطلح فيقول: "فهذا الاسم كلمة نفيّ رفعتها الروحانيات العُلى إليها وشَدَّت تمكُّنِها بها لتنفي بذلك كل ما سوى الهو، والألف الأنا، ولام الألف النافية موجودة في رسم الهو، هكذا فانظر هو.

فالله الهُوَ، والهُوَ الله، فتارة يكون الهو بالهو، ولكن بوجود الأنا، وتارة يكون الهُوَ بالأنا، والأنا بالهو، فوقعت الألف الإنيّة غير متصلة ولا متصل بها ظاهرا وباطنا، ووقع الهو مثل ذلك باطنا لا ظاهرا رسميا، ولكن ظاهرا فهوانيا(1). فإنه لا يصح اتصالها مع كلمة العدم، فإن الهو كلمة وجودية وهذه حرف النفي، فإن الألف فيه ظاهر، ثم قد يقع الهُوَ بالهاء والهيَ"(2).

يقول ابن عربي عن علاقة الضمير بالاسم: "والهو عند الطائفة أتم الأذكار وأرفعها وأعظمها، وهو ذكر خواص الخواص، وليس بعده ذكره أتم منه، فيكون ما يعطيه الهو في إعطائه أعظم من إعطاء الأسماء الإلهية حتى من الاسم الله ﷻ، فإن الاسم الله دلالة على الرتبة، والهوية دلالة على العين...ولهذا يرجع إليها محلول لفظة الله...ولايزال غيبا عند كل من يزعم أنه علم به، حتى عن الأسماء الإلهية فَشُغْلها بما وضعها له من المعاني، فجعل الرازق همته متعلقة بالرزق، والمقيت بالتقويت والعالم بالعلم، والحي بالحياة، وكل اسم بما وضع له ومادلّ عليه من الحكم، فالأسماء موضوعة وضعتها الممكنات في حال ثبوتها وعدمها، فالأسماء أحكامها، والهوية تقوم للممكنات بهذه الأحكام"(3).

الملاحظ أنّ ابن عربي أكدّ على أنّ لكل اسم إلهي اعتباران:

أ-اعتبار من حيث دلالته على الذات: وبهذا الإعتبار فإنّ كل اسم هو عين الذات، وعين جميع الأسماء، فالإسم " **الرزاق**" مثلا يدل على الذات وبالتالي يتضمن كل الأسماء الأخرى.

ب-اعتبار من حيث دلالته على معناه الخاص: فهو من حيث هذا الاعتبار غير الذات وغير جميع الأسماء، لأنّه يتميز بخاصية لا توجد في الأسماء الأخرى،

---

(1) **الفهوانية**: خطاب الحق بطريق المكافحة في عالم المثال (**ينظر**:الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 72).

(2) ابن عربي محي الدين: الشجرة النعمانية، ص: 136.

(3) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 4، ص: 148

فالإسم " **العفو**" مثلا من حيث خاصيته ليس هو الاسم " **المنتقم**" وليس هو جميع الأسماء الأخرى.

وملخص القول: أن الذات الإلهية لا يمكن أن تكون دلالة متغيرة والتغير والتحول في علاقة الاشتراك في مجموع الأسماء والصفات باستثناء الاسم "ﷲ" الدالة على الألوهة، ومن الضروري حتما أن نبيّن هذا الترتيب في ذكر أسماء ﷲ تعالى في البسملة والتي بدأت باسم الجلالة ﴿ **اللَّهُ** ﴾ ثم ﴿ **الرَّحْمَنِ** ﴾ ثم ﴿ **الرَّحِيمِ** ﴾، ذلك أنّ لفظ﴿ **اللَّهُ** ﴾ اسم خاص بالباري تعالى، لا يُسمى به غيره، لا مفردا ولا مضافا، فقدمه، **و**﴿**الرَّحِيمِ**﴾ يوصف به غيره مفردا ومضافا فأخره، **و**﴿**الرَّحْمَنِ**﴾ يوصف به غيره مضافا ولا يوصف به مفردا إلاّ ﷲ تعالى فوسّطه"[(1)].

ومن معاني "**الهو**" أو "**هو**" في القرآن سورة الإخلاص قوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ** ﴾ جاء معنى ﴿ **هُوَ**﴾ في تفسير ابن عربي: "عبارة عن الحقيقة الأحدية الصرفة، أي الذات من حيث هي بلا اعتبار صفة لا يعرفها إلا هو"[(2)].

وجاء معنى ﴿ **اللَّهُ** ﴾ﷻ: "بدل منه، وهو اسم الذات مع جميع الصفات دل بالإبدال على أي صفاته تعالى ليست بزائدة على ذاته، بل هي عين الذات لا فرق إلا بالاعتبار العقلي"[(3)].

ويتكرر معنى الآحدية في معاني "ﷲ" و"**هو**" في قوله تعالى: ﴿**شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ**﴾ ***آل عمران/ الآية: 18***، إذ جاء التفسير: "طلع الوجه الباقي فشهد بذاته في مقام الجمع على وحدانيته[(4)]، إذ لم يبق شاهد ولا مشهود غيره"[(5)].

والمقام في هذا كثير وكل معانيها تتفق على أن الضمير المفرد ﴿ **هُوَ**﴾ جاء للدلالة على الذات الإلهية وأن ﴿ **اللَّهُ** ﴾ الاسم الأكبر ينفي الاشتراك والتحول.

ومن هذا المقام أيضا، أن ما يلحق بمعاني "**هو**" لفظ "**إله**" ومثاله قوله تعالى:﴿ **وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ**﴾ ***البقرة/ الآية: 163***، جاء تفسيرها:"ومعبودكم الذي خصصتموه بالعبادة أيها الموحدون معبودا واحدا بالذات، واحد مطلق لا

(1) الرازي عبد القادر محمد بن أبي بكر: أسئلة القرآن المجيد وأجوبتها من غرائب آي التنزيل 1236 سؤال وجواب، ت: نجيب ماجدي، المكتبة العصرية، بيروت، ط: 1425ه/ 2004م، ص: 10.

(2) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج2، ص869.

(3) ابن عربي محي الدين: المصدر نفسه، ج2، ص869.

(4) وهذا ما يسمى **أحدية الجمع**: و معناه لا تنافيه الكثرة، وهناك **أحدية الكثرة**: ومعناه واحد يتعقل فيه كثرة نسبية، ويسمى هذا المقام الجمع، كما يوجد اصطلاح **أحدية العين**: هي من حيث اغناؤه عنا وعن الأسماء ويسمى هذا جمع الجمع (**ينظر**: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 5) .

(5) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج1، ص173.

شيء في الوجود غيره، ولا موجود سواه فيعبد، فكيف يمكنكم الشرك به وغيره العدم البحث؟ فلا شرك إلاّ للجهل به"(1).

كانت هذه بعض الأمثلة عن معاني الذات المطلقة ومفرداتها، رغم سعت هذا العلم وسعت مدلولاته.

﴿**الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** ﴾: ﴿ **الرَّحْمَنِ** ﴾ هو المفيض للوجود والكمال على الكل بحسب ما تقتضي الحكمة، وتحتمل القوابل على وجه البداية.

﴿ **الرَّحِيمِ** ﴾ هو المفيض(2) للكمال المعنوي المخصوص بالنوع الإنساني بحسب النهاية ولهذا قيل"يارحمن الدنيا والآخرة" و"رحيم الآخرة" فمعناه بالصورة الإنسانية الكاملة الجامعة الرحمة العامة والخاصة، التي هي مظهر الذات الإلهي، والحق الأعظمي مع جميع الصفات، ابدأ، وإقرأ، وهي الاسم الأعظم(3).

بيّن ابن عربي معنى هاتين الصفتين في كتابه الشجرة النعمانية فقال: "رحيم بين رحمانين كنهر بين بستانين، وتلميذ حديد القلب مُلقى بين أستاذين، فقل للحاذق التحرير إن السرّ في هذين"(4).

ما يلحق بها:

﴿ **وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا**﴾ ***الأعراف/الآية:180،*** قال ابن عربي: وللرحمن الأسماء الحسنى، فألحق ﴿ **الرَّحْمَنِ** ﴾ **بـــــ**﴿ **اللَّهُ** ﴾ وتبريره في ذلك كما جاء على لسانه: "هما المدعوان لكن الله منيع الحمى مفردا أبدا، والرحمن منيع الحمى مثله ما دامت ألف أنا، ولام المعرفة معه، فإذا زالا أخذته الإضافة " (5).

وأضاف قائلا: "رحمان اليمامة فهو منيع الحمى على الإطلاق، ولهذا ناب مناب الاسم الله، وإنما قيل الإضافة لأمرين: الأمر الواحد: ماذكرناه من زوال ألف الأنا، والأمر الآخر: أن الله وهو الهُوَ إذا وقعت الكناية عنه دخل النكران كما دخل في رحمان فقيل: إلهُكَ وإلهي، كما قيل: رحمان الدنيا والآخرة " (6).

---

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج1، ص103.

(2) **المفيض**:من الفيض، وهناك **الفيض القدسي**: وهو التجلي الحسي الذاتي الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها، **والفيض المقدس**: وهو التجليات الأسمائية الموجبة لظهور ما يقتضيه استعدادات تلك الأعيان في الخارج، فالفيض المقدس مترتب على الفيض الأقدس **فبالأول** تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم، **والثاني** تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها (**ينظر**: الجرجاني: المصدر السابق، ص:74).

(3) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج1، ص07.

(4) ابن عربي محي الدين: الشجرة النعمانية، ص137.

(5) ابن عربي محي الدين الشجرة النعمانية، ص137.

(6) المصدر نفسه،ص137.

تطبيقية نقدية

قال تعالى: ﴿ **قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ** ﴾ ***الفرقان/ الآية:60*** ﴿ **قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ** ﴾، ولم يقولوا و"ما ﷲ " عندما كلفوا بالسجود.

نظر ابن عربي لهذه الآية على أن الرحمة تناقض التكليف على نقيض الألوهية في نظرهم لذلك ازدادوا نفورا وتبريره بقوله: "فإنهم ما عقلوا الحقيقة، ولو عرفوا أنّ للرحمان الأسماء الحسنى، كما هيﷲ ﷻ، لعرفوا أنّ من أسماء الرحمن المكلف والمعبود وغير ذلك[1].

أما ﴿ **الرَّحِيمِ** ﴾: فهو اسم من ثلاثة أسماء ظهرت في كل منزلة، وهو اسم مشترك في التفكير، مفرد في التعريف، اسم مختص بالإيمان والتقوى والإنفاق والإتباع، وهو الاسم الكاتب على نفس الرّب، وهو في الألوهية مطلق فإذا اتبع لاسم آخر فليس لضعف فيه[2] مثل قوله ﴿ **غَفُورٌ رَحِيمٌ** ﴾ ***البقرة/ الآية:173***، ﴿ **الْبَرُّ الرَّحِيمُ** ﴾ ***الطور/ الآية: 28***.

ما يحلق به:

قال تعالى: ﴿ **وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا** ﴾ ***الأحزاب/ الآية:43***. وقال: ﴿ **بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ** ﴾ ***التوبة/ الآية: 128***.

جاء معنى **الآية الأولى** في التفسير[3]: "يرحمهم بما يستدعيه حالهم، ويقتضيه استعدادهم من الكمالات".

ومعنى **الآية الثانية**: "ينجيهم من العقاب[4]، بالتحذير عن الذنوب والمعاصي، برأفته ﴿**الرَّحِيمِ**﴾ يفيض عليهم العلوم والمعارف والكمالات المقربة، بالتعليم، والترغيب عليها، برحمته" [5].

فهذه الرحمانية لها الوجود الإيجادي، ولها الصبغة، والرحيم له الصبغة والنعت والصفة وهو شجنه من مسمّاه إذا أطلق على الكون فهو أبدا يطلب الوصل ويكره القطع، والفصل هو الآخر والمباشر للمنزلة.

ولأن المنزلة والمرتبة للشيء لا يكون إلاّ بعد وجود عينه فكان ﷲ ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان.

و﴿ **الرَّحْمَنُ** ﴾: لإيجاد الأعيان، **و**﴿ **الرَّحِيمِ** ﴾: لتعيين المراتب، ولهذا كانت السورة من القرآن بالسين[6].

---

(1) المصدر نفسه، ص137.
(2) المصدر نفسه، ص138.
(3) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج2، ص292.
(4) **العقاب**: وهو القلم وهو العقل الأول.
(5) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج1، ص517.
(6) ابن عربي محي الدين: الشجرة النعمانية، ص138.

تطبيقية نقدية

تكلم ابن عربي على **"أل"** التعريف، فنفاها عن الذات الإلهية قائلا: "ألف أنا، أيّد الفهوانية، ولام التعريف نكرة لكونه ليس هو، فإن الهُو لا يقبل الزيادة، لأنه نفس المعرفة، ولولا هذه الأسماء، ما هي نابتة عن الهُو ماكان لها هذا الحكم ولما لم تكن عين الهو، لهذا قبلت التعريف"(1).

أسرار البسملة: ظهرت الموجودات من **"با"** ﴿ بِسْمِ اللَّهِ ﴾، إذ هي الحرف الذي يلي الألف الموضوعة بأنها ذات الله ، فهي إشارة إلى العقل الأول، الذي هو أول ما خلق الله المخاطب، بقوله تعالى: ((**ما خلقت خلقا أحب إليّ ولا أكرم عليّ منك، بك أعطي وبك آخذ وبك آثيب، وبك أعاقب**)) .

فالموجودات هي عين الكلمات وحقائقها، كما سمى **" *عيسى عليه السلام* "** كلمة من الله ومكارم الأخلاق حالاتها وخواصها التي هي مصادر أفعالها جميعها محصورة في الكون الجامع الإنساني(2).

أسرار حروف البسملة: الحروف الملفوظة لهذه الكلمة ثمانية عشر، والمكتوبة تسعة عشر، وإذا انفصلت الكلمات، انفصلت الحروف إلى اثنين وعشرين(3).

- البسملة الملفوظة: لا ينطق ألف بسم وألف الله فتصبح " **بسم لله الرحمن الرحيم**".

عدد حروفه 18

- البسملة المكتوبة: **بسم الله الرحمن الرحيم** كتب آلف "الله" .

عدد حروفه 19

- البسملة المنفصلة الكلمات: بإسم / الله / الرحمان / الرحيم

ب لإسم

(1) المصدر نفسه، ص138.
(2) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج1، ص8.
(3) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج1، ص8.

5حروف / 4 حروف / 7 حروف / 6 حروف
22 = 6 + 7+ 4+ 5

18حرفا: إشارة إلى العوالم المعبر عنها "**بثمانية عشر ألف عالم**"، إذ "**الألف**" هو العدد التام المشتمل على باقي مراتب الأعداد فهو أم المراتب الذي لا عدد فوقه، فعبر بها عن أمهات العوالم التي هي: عالم الجبروت، وعالم الملكوت، والعرش والكرسي، والسموات السبع والعناصر الأربعة والمواليد الثلاثة، التي ينفصل كل واحد منها إلى جزئياته.

19حرفا: إشارة إليها مع العالم الإنساني، باعتبار شرفه وجامعيته للكل وحصره للوجود، عالم آخر له شأن وجنس برأسه، له برهان كجبريل من بين الملائكة.

22حرفا: إشارة للتي سبقت ويضاف إليها الآلفات الثلاثة المحتجبة التي هي تتمة الاثنين والعشرين عند الانفصال إشارة إلى العالم الإلهي الحق، باعتبار: الذات والصفات والأفعال، فهي ثلاثة عوالم عند التفصيل وعالم واحد عند التحقيق.

والثلاثة المكتوبة * "إشارة إلى ظهور تلك العوالم على المظهر الأعظمي الإنساني ولاحتجاب العالم الإلهي حين سئل رسول الله ﷺ عن ألف الباء من أين ذهبت؟ قال: ((***سرقها الشيطان***)) وأمر بتطويل "باء" ﴿ **بِسْمِ اللَّهِ** ﴾ تعويضا عن ألفها، إشارة إلى احتجاب ألوهية الإلهية في صورة الرحمة الانتشارية وظهورها في الصورة الإنسانية بحيث لا يعرفها إلاّ أهلها، ولهذا نُكرت في الوضع.

وقد ورد في الحديث أنّ الله ﷻ تعالى خلق ***آدم*** على صورته، فالذات محجوبة بالصفات، والصفات بالأفعال، والأفعال بالأكوان والآثار، فمن تجلت عليه الأفعال بارتفاع حجب الأكوان توكل، ومن تجلت عليه الصفات بارتفاع حجب الأفعال رضيَّ وسلم، ومن تجلت عليه الذات بانكشاف حجب الصفات فنيّ في الوحدة، فصار موحدا مطلقا، فاعلا ما فعل، وقارئا ما قرأ: ﴿ **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** ﴾ فتوحيد الأفعال مقدم على توحيد الصفات، وهو على توحيد

---

* يقصد بها "**بسم**".

الذات، وإلى الثلاثة أشار رسول الله ﷺ في سجوده بقوله" [1]:((***أعوذ بعفوك من عقابك وأعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بك منك***))[2].

ومن أسرار البسملة أيضا، النقطة التي تحت باء البسملة، فقد وضع لها ابن عربي رمزية عميقة وتحدث عنها بإشارية مفصلة، وهي كما يراها، طرف الخط، والمراد بها ما وقع به التميز، أي تميز العابد عن المعبود: أي تميز وجود العبد بما تقتضيه حقيقة العبودية، وذلك أنّ فاتحة الفاتحة هي البسملة وبيانها ظهر الوجود، ولكن من غير تميز، فجاءت النقطة للتميز، فكان ذلك كالتجلي الأول الذاتي الذي ظهر به الوجود الحق لنفسه في عين ذلك التجلي: أي من غير تميزٍ بين الذات وبينه، وكالتعين الصفاتي الذي هو في الواحدية المقتضي للتميز، وهو مظهر التعين الأول: أي هذا التعين ظهر صفة إلهية جميلة في المرتبة الواحدية، وبالتعين وقع التميز، وأول تعين هو الحقيقة المحمدية، والنقطة المراد بها مظهر هذه الحقيقة، والظاهر غير المظهر، فكان رسول الله ﷺ هو هذه النقطة الجامعة لما يكون وكان [3].

لم يكن ابن عربي الوحيد الذي تكلم على أسرار النقطة، نجد من المتصوفة من كان لهم الباع فيها أيضا، منهم الشبلي، فقد قيل له: أنت الشبلي ؟ قال: لا أنا نقطة الباء[4]، وهو لا يقصد مرتبة ***النبي***ﷺ وإنما جاء من باب الإستعارة ويقصد به **التعين الصفاتي** فهو مظهر لهذه الحقيقة.

ومن الذين تكلموا عن النقطة أيضا، أبو مدين الغوث: يقول:"ما رأيت شيئا إلاّ ورأيت الباء مكتوبة عليه"، يشير بذلك إلى أن الباء مكسورة، ومن الكسرة يتولد الياء: أي بي قام كل شيء وظهر، فالباء لمصاحبة الموجودات من حضرة الحق ومقام الجمع والوجود إلى ما لا يتناهى، وهدا معنى قولهم:" بي كان ما كان، وبي يكون ما يكون"[5].

﴿ **اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ** ﴾ ***البقرة/ الآية: 255:*** في الوجود، فكل ما عبد دونه لم تقع العبادة إلاّ له، علم أو لم يعلم، إذ لا معبود ولا موجود سواه" [6].

(1) الحديث رواه مسلم: النووي أبو زكريا: صحيح مسلم بشرح النووي، مج: 2، ج: 4، كتاب الصلاة، باب: ما يقال في الركوع والسجود، رقم الحديث:(487/223)، ص: 204

(2) **ينظر**: ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 09.

(3) ابن عربي محي الدين: كشف الأسرار لصلاة سيد الأبرار، وهو شرح الصلاة الكبرى، شرح: عمر بن طه العطار، ت: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1427ه/ 2006م، ص: 118.

(4) ابن عربي محي الدين: كشف الأسرار لصلاة سيد الأبرار، ص: 119.

(5) المصدر نفسه، ص: 119.

(6) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 142.

تطبيقية نقدية

الملاحظ في تفسير ابن عربي اختزال المعاني، فمثلا في آية الكرسي التي في متناول التحليل لم يتعرض ابن عربي تفسير كل جوانبها، فهو يُغفل التفصيل، والسبب في ذلك راجع إلى المنهجية المتبعة في التحليل، فإذا ذُكرت لفظة لأول مرة يعطيها بعدها التأويلي الصوفي كلفظة الجلالة ﴿ **اللَّهُ** ﴾ التي سبق تحليلها ولفظة ﴿ **هُوَ** ﴾ التي اقترنت بلفظة ﴿ **اللَّهُ** ﴾ وسبق أيضا تحليلها، كما شرح في موضع سبق هذا، لفظة ﴿ **إِلَهَ** ﴾ فلذلك لا يفصل مرّة أخرى حتى لا يقع في التكرار، وإنما يعطي الحوصلة بمصطلحات تأويلية رمزية، ولا يمكن أن تفهم إلاّ إذا تصفح الباحث مؤلفات ابن عربي ليتسنى له فهم كلامه في كتابه التفسير *.

بقي من الآية الكريمة التي خصصت للدراسة حرف﴿ **لَا** ﴾، الذي تناوله ابن عربي بالتحليل عند تأويل الحروف المقطعة في قوله تعالى: ﴿ **الم** ﴾.

﴿ **الم** ﴾: سبقت الإشارة إلى أن حرف "أ" دلالة على الذات الإلهية أو توازيها، والإنسان قد يوازيه حرف "**الباء**" باعتبار أوليته كما سبق عند دراسة الحروف، ويمكن أن يوازيه حرف "**لام ألف**" يعني "**اللام**" باعتبار تركيبه وشكله حيث تلتقي "**اللام" بـــ"الألف**" فتعانقها وتختفي كل منهما في الأخرى، فتعطينا رمزية الظاهر والباطن في "**الإنسان و** الله" كما يعطينا هذا التداخل في "**لام ألف**" قابلية الإنسان وحده دونه الموجودات فهم دلالة الكلمات الإلهية(1) والحروف باعتبار الجمع بينه وبين حقيقة الحقائق(2).

جاء في كتاب الفتوحات: "...وذلك أن اللام كسوة الألف وجُنَّتُه، فإنه مستور فيها بالنون الملصقة به الذي تمم وجود اللام...ولما كانت الأولية للألف انبغى أن تكون له الآخرية، وكما له الظاهر في أول الحروف انبغى أن يكون له الباطن في آخر الحروف ليجمع بين الأول والآخر، والظاهر والباطن والياء هي ألف الميل في عالم الحس...لتدل على الألف التي في لام ألف...فإذا عانقت (اللام) الألف صغرت النون (التي في اللام) في الالتواء وقابل الألف التي في اللام الألف التي في لام ألف حتى لا يكون يقابله إلا نفسه فقابل الألفُ الألفَ وربطت النون بينهما، وهو ألف سرّ العبد الذي تألّف بربه... والمراد أنّه سبحانه ألّف بين قلوب المؤمنين وبينه ﷺ لأنهم ما اجتمعوا على محمد ﷺ إلاّ

---

* أما كتاب الفتوحات، فقد كان مغاير، تجد فيه تفصيل معاني المفردات تفصيلا عميقا يشمل جوانب رمزية، لعل هذا السبب الذي منعه في انتهاج منهج التحليل المفصل في كتاب التفسير.

(1) **الكلمات الإلهية**: هي ما تعين من الحقيقة الجوهرية وصار موجودا.(**ينظر** الجرجاني: المصدر السابق: ص: 81)

(2) **حقيقة الحقائق**: هي المرتبة الأحدية الجامعة (**ينظر** الجرجاني: المصدر السابق، ص: 41).

بالله والله، فبه تألّفوا التألف...فافهم لماذا ذكر لام ألف في نظم تناسب الحروف، وهو نظم أ، ب، ت، ث" [1].

فيقول في تفسيره[2]: أشار بهذه الحروف الثلاثة إلى كل الوجود من حيث هو كل، لأن "أ" إشارة إلى ذات الذي هو أول الوجود على ما مرّو، "**ل**" إلى العقل الفعّال المسمى جبريل، وهو أوسط الوجود الذي يستفيض من المبدأ ويفيض إلى المنتهى و"**م**" إلى محمد الذي هو آخر الوجود تتم به دائرته وتتصل بأولها، ولهذا ختم وقال: "إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق اللهالسموات والأرض" وعن بعض السلف أن "**ل**" ركبت من ألفين، أي وضعت بإزاء الذات مع صفة العلم اللذين هما عالمان من العوالم الثلاثة الإلهية...فهو اسم من أسماء الله تعالى، إذ كل اسم هو عبارة عن الذات، مع صفة مّا، وأمّا "**م**" فهي إشارة إلى الذات مع جميع الصفات، والأفعال التي احتجبت بها في الصورة المحمدية التي هي اسم الله الأعظم، بحيث لا يعرفها، إلاّ من يعرفها، ألا تدري أنّ "**م**" التي هي صورة الذات كيف احتجبت فيها، فإن الميم فيها الياء، وفي الياء ألف، والسرّ في وضع حروف التهجي، هو أن "**لا**" حرف "**إلاّ**" وفيه "**ألف**"، ويقرب من هذا قول من قال: "معناه القسم بالله العليم الحكيم" إذ جبريل مُظهر العلم فهو اسمه العليم، ومحمد مُظهر الحكمة فهو اسمه الحكيم، ومن هذا ظاهر معنى قول من قال: تحت كل اسم من أسمائه تعالى أسماء بغير نهاية، والعلم لا يتم ولا يكمل، إلاّ إذا قُرن بالفعل في عالم الحكمة، الذي هو عالم الأسباب والمسببات فيصير حكمة، ومن ثم لا يحصل الإسلام بمجرد قوله "**لا إله إلا الله** "ﷻ إلا إذا قرن " **بمحمد رسول الله** " ﷺ [3].

جاء في كتاب منزل المنازل الفهوانية[4] عن منزل "**لام الألف**" قال: "ويشتمل على منازل منها:

منزل جَمْع الأمرين، ومنزل تشريف محمد ﷺ وبين المنزلين (**يد**) وفي هذا المنزل أقول:

مَنَازِلُ اللام في التحقيق والألفِ عِنْدَ اللّقَاءِ انفصَال حَال وَصْلِهُما
هُمَا الدَّلِيلُ على مَنْ قَال إنَّ أنَا سِرُّ الوُجُودِ وأنّي عَيْنُهُ فَهُمـــــــــــــــــا

(1) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 2، ص: 123
(2) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 13.
(3) ابن عربي محي الدين: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 14.
(4) ابن عربي محي الدين: الشجرة النعمانية، ص: 119.

نِعْمَ الدَّلِيلانِ إذْ دَلاَّ بِحَالِهمـــــــــــا لاَ كالَّذِي دَلَّ بالأقْوالِ فانْصَرَمَـــــــا

الملاحظ على تفسير ابن عربي تداخل أفكاره، لأنّه يقود الناظر من فكرة لأخرى، ومن عالم إلى عالم كله رموز وإشارات تغوص بنا في تأويل المعاني القرآنية، فالكلام على معنى آية من آيات الكرسي نتج عنه الكلام على حرف من الحروف الذي أدى بدوره للكلام على نموذج من الحروف المقطعة، وهذا منهج ابن عربي في مؤلفاته.

والحروف المقطعة في كتاب التفسير أخذت حيزا رمزيا تأويليا كبيرا لا يمكن الخوض فيه دون الرجوع إلى مؤلفاته، فكل لفظة إلاّ ولها معاني كثيرة إشارية، مع العلم أنّ ابن عربي لا يقيّد اللفظة برمز معَيّن أو محدد بل تجده يعطى للفظة أكثر من دلالة معرفية، وهذا ما صعب فهم كلامه.

ولقد اقتصرت الدراسة على أخذ نموذج واحد من الحروف المقطعة وذلك لسعة الموضوع وعمقه، الملموس في آيات القرآن الكريم .

وتفسير أسماء ﷲ تعالى وصفاته نموذج واضح، يتجلى فيه فكر ابن عربي وتبدو فلسفته ظاهرة، خاصة ما تعلق بمبدأ الوحدة والكثرة والحلول، والتجلي في الآيات التالية:

قال تعالى: ﴿ **هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (22) هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ (23) هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (24)** ﴾ ***الحشر/ الآية:24/22*** .

﴿ **هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ** ﴾: جاء معنى هذه الآية في التفسير مجملة لا تفصيل فيها لأن كل مفردة تم تفصيلها فيما سبق، وهذا منهج ملموس في تفسير ابن عربي كما ذكر آنفا، ومعناها الإجمالي هو: "لما كان الإسلام مبنيا على الجمع والتفصيل كثر تكرارهما في المثاني، أي لا إله في الوجود إلاّ هو، فجمع ثم فصل بقوله: ﴿ **عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ** ﴾ والعلم مبدأ التفصيل، إذ عالميته هي تميز الحقائق وأعيان الماهيات في عين الجمع، أي صور الماهيات في عالم الغيب عن عالميته، ووجوداتها في عالم الشهادة، هي بعينها ظهرت في مظاهر محسوسة، لا بمعنى الانتقال، بل بمعنى الظهور والبطون كظهور الصورة المعلومة على القرطاس بالكتابة " (1).

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 627.

تطبيقية نقدية

لا شك أن النظرة التي قدمها ابن عربي للتصوف تبرز بشكل أو بآخر نضج تصوفه وتماسك وتداخل وتناسق أفكاره، وحرصه على النظرة الكلية في معالجة قضاياه التي أثارت الكثير من الآراء سواء كانت مؤيدة أو معارضة، أو ناقمة، ودلالة مفردات الألفاظ التي ذكرها ابن عربي في نصه التفسيري **كـ:** الجمع، التفصيل، العلم، الأعيان، الماهيات، الشهادة، الغيب، الظهور، البطون، مظاهر الصورة، كلها وغيرها في آيات أخرى تعكس، مبدأ الوحدة والكثرة، وحدة الوجود، الحلول، فهي عناصر متداخلة نلمس منها أبعاده الوجودية.

استطرد ابن عربي قائلا في معنى آية ﴿ **الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ** ﴾: "فكل ما ظهر فعن علمه السابق ظهر ﴿ **الرَّحْمَنُ** ﴾ بإفاضة وجودات الماهيات وصورها النوعية على المظاهر، باعتبار البداية ﴿**الرَّحِيمُ** ﴾ بإفاضة كمالاتها في النهاية"، فهذا الإجمال فصله في المواضع السابقة.

وقال:" ثم كرر التوحيد الذاتي باعتبار الجمع، لينبه على أن هذه الكثرة المعتبرة باعتبار تفاصيل الصفات، لأننا في وحدته الذاتية، كالإضافيات والسلبيات المعدودة بعدة"

﴿ **الْمَلِكُ** ﴾ أي الغنى المطلق، الذي يحتاج إليه كل شيء، المدبّر للكل في ترتيب النظام الحكمي، الذي لا يمكن كون أتم وأكمل منه، ﴿ **الْقُدُّوسُ** ﴾ المجرد عن المادة، وشوائب الإمكان[1] في جميع صفاته، فلا يكون شيء من صفاته بالقوة، وفي وقت دون وقت. ﴿ **السَّلَامُ** ﴾ أي المبرَّأ عن النقائص كالعجز. ﴿ **الْمُؤْمِنُ** ﴾ لأهل اليقين، بإنزال السكينة. ﴿**الْمُهَيْمِنُ**﴾ الحافظ لمن أمنه على حالة الأمن من كل مخوف. ﴿ **الْعَزِيزُ** ﴾ القوي الذي يغلب، ولا يُغلب. ﴿ **الْجَبَّارُ** ﴾ الذي يجبر كل أحد على ما أراد. ﴿ **الْمُتَكَبِّرُ** ﴾ المتعالي عن أن يصل إليه غيره، ويقارنه في الوجود، ﴿ **سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ** ﴾ بإثبات الغير الخالق، المقدر للمظاهر على حسب ما أراد ظهوره من أسمائه وصفاته. ﴿ **الْبَارِئُ** ﴾ المفصل المميز بعضها عن بعض، بالهيئات المتميزة في عين ذاته. ﴿ **الْمُصَوِّرُ** ﴾ لصورة تفاصيل مظاهر صفاته. ﴿ **لَهُ** ﴾ هذه ﴿ **الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى** ﴾ الظاهرة في صور المخلوقات المصورة الباطنة، في صور المبدعات، المغيبة، ليسبح ذاته على لسان أسمائه وصفاته[2].

(1) **الإمكان**: عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم.
(2) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 628.

تطبيقية نقدية

الرقيب: في قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا** ﴾ ***النساء/ الآية:01***، قال فيها ابن عربي:"يرقبكم لئلا تحتجبوا عنه بظهور صفة من صفاتكم أو بقية من بقاياكم فتتعذبوا"[(1)].

القادر – المقتدر- القدير: قال تعالى:﴿ **إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** ﴾ ***البقرة/ الآية:20***، قال ابن عربي: "الشيء الموجود الخارجي الواجب والممكن، والموجود الذهني الممكن والممتنع، إذ اللاشيء هو المعدوم والصرف، الذي ليس في الذهن ولا في الخارج، لكن تعلق القدرة به خصصه بالممكن وأخرج عنه الواجب والممتنع بدليل العقل " [(2)].

قال تعالى: ﴿ **وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ** ﴾ ***الأنعام/ الآية: 18***

﴿ **الْقَاهِرُ** ﴾، جاء في تفسيرها: "بإفنائهم ذاتا وصفة وفعلا بذاته وصفاته وأفعاله، فيكون قهره عين لطفه، كما لطف بهم بإيجادهم وتمكينهم[(3)] وأقدارهم على أنواع التمتعات وهيأ لهم ما أرادوا من أنواع النعم والمشتهيات فحجبوا بها عنه وذلك عين قهره" [(4)].

﴿ **الْحَكِيمُ** ﴾، يفعل ما يفعل من القهر الظاهر المتضمن للطف الواسع أو اللطف الظاهر، المتضمن للقهر الكامل بالحكمة.

﴿ **الْخَبِيرُ** ﴾، الذي يطلع على خفايا أحوالهم واستحقاقها للطف وقهر[(5)].

قال تعالى: ﴿ **عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ** ﴾ ***الرعد/ الآية: 09***.

﴿ **الْكَبِيرُ** ﴾ الكبير الشأن الذي يجل عن إعطاء ما يقتضيه بعض الاستعدادات بل يسع كلها فيعطيها مقتضياتها.

﴿ **الْمُتَعَالِ** ﴾ المتعال عن أن ينقطع فيضه فيتأخر عن حصول الاستعداد وينقص مما يقتضيه[(6)].

﴿**التَّوَّابُ**﴾، قال تعالى: ﴿**إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ**﴾ ***البقرة/ الآية: 37***، الآية، الكثير القبول لتوبة عباده.

﴿ **الْعَلِيمُ** ﴾، قال تعالى: ﴿ **إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ** ﴾ ***البقرة/ الآية: 32***، علمه تعالى فوق علمهم، فهو العلم المطلق، وعلم العبد المكتسب الموجب للترقي هو من خاصة الجمعية الإنسانية فلا يقبل كل منها إلاّ ما في طباعه من جنس مدركاته لا غير[(7)].

---

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 248.
(2) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 26.
(3) **التمكين**: هو مقام الرسوخ والاستقرار على الاستقامة.
(4) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 360.
(5) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 360.
(6) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 634.
(7) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 38.

تطبيقية نقدية

قال تعالى: ﴿ **يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ** ﴾ ***البروج/ اللآية: 08***

﴿ **الْعَزِيزِ** ﴾، الغالب على أعدائه بالقهر والانتقام والحجب والحرمان.

﴿ **الْحَمِيدِ** ﴾، المنعم على أوليائه بالهداية والإيقان، والحمد لفظ تلتقي فيه معان ثلاثة، فهو ثناء يكشف عن أمجاد الذات العليا من جلال وكمال، وكما قال الغزالي في معنى الأسم: وهو مديح على ما ننال من عطاء ونعماء، جاء بها وليّ النعم، زهر شكر يقابل الخير النازل والفضل المُسدى[1].

﴿ **شَهِيدٌ** ﴾، قال تعالى: ﴿ **وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** ﴾ ***البروج/ الآية: 09***، حاضر يظهر ويتجلى على أوليائه، على كل ذرة، فلهذا آمن من آمن، وأنكر من أنكر[2].

قال تعالى: ﴿ **وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ** ﴾ ***البروج/ الآية: 14.***

﴿ **الْغَفُورُ** ﴾، الغفور، الغفار، يستر ذنوب وجودات المحبين وبقاياهم بنوره

﴿ **الْوَدُودُ** ﴾، للمحبوبين بإيصالهم إلى جنابه، وتنعيمهم وإكرامهم بكمالاته من غير رياضة.

﴿ **الْمَجِيدُ** ﴾: قال تعالى: ﴿ **ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ** ﴾ ***البروج/ الآية: 15***، ذو العظمة، المتجلي بصفات الكمال من الجمال والجلال

﴿ **مُحِيطٌ** ﴾، قال تعالى: ﴿ **وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ** ﴾ ***البروج/ الآية: 20***، يسع كل شيء[3].

﴿ **غَنِيٌّ** ﴾، الغني والمغني، قوله تعالى: ﴿ **وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَمِيدٌ** ﴾ ***التغابن/ الآية: 06***، **غني** بذاته عن إيمانهم، لا يتوقف كمال من كمالاته عليهم، ولا على معرفتهم له[4].

الواحد: ﴿ **الْوَاحِدِ** ﴾ قال تعالى: ﴿ **لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ** ﴾ ***غافر/ الآية: 16***، الذين لا شيء سواه.

قال تعالى: ﴿ **هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآَخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** ﴾ ***الحديد/ الآية: 03.***

المعنى:

﴿ **الْأَوَّلُ** ﴾: الذي يبتدئ به الوجود الإضافي باعتبار إظهاره.

﴿ **الْآَخِرُ** ﴾: الذي ينتهي إليه باعتبار إمكانه، وانتهاء احتياجه إليه، فكل شيء به يوجد. وفيه يفنى فهو أوله وآخره في حالة واحدة باعتبارين.

﴿ **الظَّاهِرُ**﴾:في مظاهر الأكوان بصفاته وأفعاله.

---

(1) محمد الغزالي: نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة، ط: 7: 1425ه/ 2005م،ص: 7.
(2) المصدر السابق، ج: 2، ص: 788.
(3) المصدر نفسه، ج:2، ص: 790.
(4) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 654.

﴿ **وَالْبَاطِنُ** ﴾ باحتجابه بماهيته وبذاته(1).

كانت هذه بعض النماذج حول أسماء الله تعالى، ولا يسع التفصيل فيها كلها. لكن الملاحظ أنّ الأسماء كلها تدور حول معنى موحد هذا المعنى الذي يقول بالتجلي سواء كان في النماذج المذكورة أو غير المذكورة، وكذا الأمر نلمسه في الآيات التي تتناول أوصافا معينة متعلقة بالذات الإلهية كالإستواء، والبصر، والسمع، واليد، والعين، وهذه بعض النماذج من التفسير الذي يوضح نظرية ابن عربي في الوجود.

قال تعالى: ﴿ **إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾ ***الأعراف/ الآية: 54***، معناها التأويلي الإشاري قول ابن عربي: ﴿ **إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ** ﴾ أي اختفى في صور سماء الأرواح، وأرض الأجساد في ستة آلاف سنة لقوله تعالى: ﴿ **وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ** ﴾ ***الحج/ الآية: 47***، أي من لدن خلق ***آدم*** إلى زمان ***محمد عليهما السلام***، لأن الخلق هو اختفاء(2) الحق في المظاهر الخلقية، وهذه المدة من ابتداء دور الخفاء، إلى ابتداء الظهور الذي هو زمان ختم النبوة وظهور الولاية، كما قال: "إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله فيه السموات والأرض" لأن ابتداء الخفاء بالخلق، هو انتهاء الظهور، فإذا انتهى الخفاء إلى الظهور عاد إلى أول الخلق كما مرّ، ويتم الظهور بخروج المهدي ***عليه السلام*** في تتمة سبعة أيام، ولهذا قالوا "مدة الدنيا سبعة آلاف سنة".

﴿ **ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ** ﴾ أي عرش القلب المحمدي، بالتجلي التام فيه بجميع صفاته يغشى ليل البدن، وظلمة الطبيعة، نهار نور الروح يطلبه بتهيئته واستعداده لقبوله باعتدال مزاجه سريعا، وشمس الروح، وقمر القلب، ونجوم الحواس مسخرات بأمره...".

وواصل قائلا: "والأيام الستة هي: الجهات الست، إذ يعبر عن الحوادث بالأيام كقوله: ﴿ **وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ** ﴾ ***إبراهيم/ الآية: 15***، أي خلق عالم الأجسام في الجهات الست، ثم استعلى متمكنا على العرش بالتأثير فيه، بإثبات صور الكائنات عليه، وللعرش ظاهر وباطن؛ فظاهره هو السماء التاسعة التي تنتقش فيها صور الكائنات بأسرها ويتبع وجودها عدمها، المحو والإثبات...وباطنه هو العقل الأول المرتسم بصور الأشياء على وجه كليّ المعبر عنه ببطنان العرش، كما جاء،

---

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 597.
(2) **الخفاء**: في اصطلاح أهل التصوف هو لطيفة ربانية مودعة في الروح بالقوة فلا يحصل بالفعل إلاّ بعد غلبات الواردات الربانية ليكون واسطة بين الحضرة والروح في قبول تجلي صفات الربوبية وإفاضة الفيض الإلهي على الروح (**ينظر**:الجرجاني:بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية،ص:46).



نادى منادٍ من بطنان العرش، وهو محل القضاء السابق، فالاستواء عليه قصد الاستعلاء عليه بالتأثير في إيجاد الأشياء بإثبات صورها عليه قصدا مستوياً من غير أن يلوي إلى شيء غيره"(1).

جاء في نص تجلي الاستواء من كتاب التجليات الإلهية ما مفاده: "إذا استوى رب العزة على عرش اللطائف الإنسانية، كما قال: ((**ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي**)) ملك هذا العرش جميع اللطائف فتصرف فيها وتحكم تحكم المالك في ملكه ألا فهو القطب" (2).

ومعنى النص أن الله سبحانه إذا استوى على عبده استولى عليه بحيث لا يترك فيه رسم دعوى، لأن في هذا التجلي يظهر للعبد حقيقته وعينه، وما تجلى سبحانه لعبده في العزة، إلاّ ليوقفه على حقيقته التي هي العدم المحض، فإذا حصل من هذا القهر والغلبة ما حصل ورجع العبد إلى نفسه وهبه الله ذلك التجلي الذي هو القهر والعزة.

فظهر به العبد إلى جميع الأكوان، وهذا لا يكون إلا للقطب خاصة، وأما الأفراد فإنه يتجلى لهم في هذا المشهد ولكن لا يخلع عليهم هذه الخلعة لكون القطب صرب وجهه إلى الكون، وأما المنفردون فلم يصرفوا وجوههم إلى الكون أصلا (3)

آيات الاستواء على العرش في رمزية ابن عربي تحمل المعاني نفسها التي تكررت في تفسيره وتدور حول الابتداء، من *آدم* والانتهاء إلى ***محمد عليهما السلام***، وكذا الاحتجاب والتجلي في القلب المحمدي وغيرها من المصطلحات التأويلية تكررت في مثل هذه الآيات التي يدور موضوعها حول الاستواء كسورة الحديد مثلا.

<u>قال تعالى:</u> ﴿ **سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ** ﴾ ***الحديد/ الآية: 01***. المعنى: أظهر كل موجود تنزيهه عن الإمكان وقبول الفناء بوجوده الإضافي.

<u>قال تعالى:</u> ﴿ **يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** ﴾ ***الفتح/ الآية: 10***، المعنى: يد الله الظاهرة في مظهر رسوله، الذي هو اسمه الأعظم ﴿ **فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** ﴾ أي قدرته البارزة في يد

---

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 438.
(2) محمد العدواني الإدريسي، شرح التجليات الإلهية للشيخ الأكبر محمي الدين ابن عربي، قدم لها ابن سودكين النوري، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1430هـ2009م، ص111.
(3) محمد العدواني الإدريسي: شرح التجليات، ص: 112.

الرسول فوق قدرتهم البارزة في صور أيديهم فيضرّهم عند النكث وينفعهم عند الوفاء"(1).

قال تعالى: ﴿ **وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا** ﴾ ***الطور/ الآية: 48*** المعنى: ﴿ **وَاصْبِرْ** ﴾ بمنع النفس عن الظهور بالاعتراض على الحكم ﴿ **فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا** ﴾ فإنا نراك ونرقبك، فاحترز عن ذنب ظهور النفس بحضورنا " (2).

قال تعالى: ﴿ **وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا** ﴾ ***الفجر/ الآية: 22،*** المعنى: ﴿ **وَجَاءَ رَبُّكَ** ﴾ أي: ظهر في صورة القهر لمن برز عن حجاب البدن بالمفارقة ﴿ **وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا** ﴾ أي: ظهر تأثير الملائكة من النفوس السماوية والأرضية المترتبة في مراتبهم في تعذيبه بعد ما كان محتجبا عنهم بشواغل البدن"(3).

قال تعالى: ﴿ **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** ﴾ ***النور/ الآية: 35*** المعنى: ﴿ **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ** ﴾ النور، هو الذي يظهر بذاته، وتظهر الأشياء به، وهو مطلقا اسم من اسماء الله تعالى، باعتبار شدة ظهوره، وظهور الأشياء به.

ولما وجد بوجوده، وظهر بظهوره، كان نور السموات والأرض، أي: مظهر سموات الارواح وأرض الأجساد، وهو الوجود المطلق، الذي وجد به ما وجد من الموجودات.

﴿ **مَثَلُ نُورِهِ** ﴾ صفة وجوده، وظهوره في العالمين بظهورها به، كمثل ﴿**كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ**﴾ وهي اشارة إلى الجسد، لظلمته في نفسه، وتنوره بنور الروح الذي أشير إليه بالمصباح، وتشبكه بشباك الحواس، وتلألؤ النور من خلالها كحال المشكاة مع المصباح، والزجاجة، إشارة إلى القلب المتنور بالروح، والمنوّر لما عداه بالإشراق عليه، تنور القنديل كله بالشعلة وتنويره لغيره، وشبه الزجاجة بالكوكب الدريّ لبساطتها وفرط نوريتها، وعلوّ مكانها، وكثرة شعاعها، كما هو الحال في القلب، والشجرة التي توقد منها هذه الزجاجة هي النفس القدسية، المزكاة الصافية، شبهت بها لتشعب فروعها، وتفنن قواها نابتة من أرض الجسد ومتعالية أغصانها في فضاء القلب إلى سماء الروح، وصفت بالبركة لكثرة فوائدها، ومنافعها من ثمرات الأخلاق والأعمال والمدركات وشدة نمائها بالترقي في الكمالات، وحصول سعادة الدارين وكمال العالمين بها وتوقف

---
(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 510.
(2) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 252.
(3) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 806.

ظهور الأنوار والأسرار والمعارف والحقائق والمقامات والمكاسب والأحوال والمواهب عليها.

وخصت بالزيتونة لكون مدركاتها جزئية، مقارنة لنور اللواحق المادية، كالزيتون فإنه ليس كله باقي، ولوفور قلة استعدادها للاشتعال والاستضاءة بنور نار العقل الفعّال، الواصل إليها بواسطة الروح والقلب، كوفور الدهنية القابلة لاشتعال الزيتون " (1).

العقل الفعال هو موضوع جل الفلاسفة، أو هو الإنطلاقة الأساسية في كل المواضيع، فقد قيل عنه:" إن نسبة العقل الفعال إلى المعقولات كنسبة النور إلى المرئيات، ونسبته لأنفسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا" فإن القوة العقلية إذا أطلعت على الجزئيات التي في الخيال وأشرق عليها نور العقل فينا، كما أنه يجمع في ذاته كل الصور التي تفيض عليه من الجواهر العلوية ثم يرسلها إلى عالم الكون والفساد ليكسو بها المادة ثم يعكسها على العقل المستفاد ليصوغ بها قوالب المعرفة (2)

ومعنى كونها لا شرقية ولا غربية، أنها متوسطة بين غرب عالم الأجساد الذي هو موضع غروب النور الإلهي، وتستره بالحجاب الظلماني، وبين شرق عالم الأرواح، الذي هو موضع طلوع النور وبروزه عن الحجاب النوراني لكونها ألطف وأنور من الجسد وأكشف من الروح.

﴿ **يَكَادُ** ﴾ زيت استعدادها من النور القدسي الفطري الكامن فيها يضيء بالخروج إلى الفعل والوصول إلى الكمال بنفسه، فتشرق﴿ **وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ** ﴾ العقل الفعّال، ولم يتصل به نور روح القدس لقوة استعداده، وفرط صفائه ﴿ **نُورٌ عَلَى نُورٍ**﴾ أي: هذا المشرق بالإضافة من الكمال الحاصل نور زائد على نور الاستعداد الثابت، المشرق في الأصل، كأنه نور متضاعف﴿ **يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ** ﴾ الظاهر بذاته، المظهر لغيره بالتوفيق والهداية ﴿ **مَنْ يَشَاءُ**﴾ من أهل العناية ليفوز بالسعادة ﴿ **وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** ﴾ يعلم الأمثال وتطبيقها ويكشف لأوليائه تحقيقها"(3)

يذهب الكثير من الفلاسفة إلى أن الناس متفاوتين في استعداداتهم لقبول المعارف فمنهم من يكون قوي الاستعداد لقبول المعقولات وسمي ذلك حدسا، ومنهم من يحتاج في الاتصال بالمعقولات إلى تخريج وتعليم، خاصة إذا تعلق

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 139

(2) **ينظر**: محمد العربي بوعزيزي: نظرية المعرفة عند الرازي من خلال تفسيره، دار الفكر العربي، بيروت، ص: 293

(3) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 139

الأمر بالمعارف، فالعقول تتفاوت في ذلك فمنهم الغبي الذي لا يفيده الفكر علما بالمجهول أصلا ومنهم من له فطانة قليلة، ومنهم من له فطانة أقوى، وهذا الصنف باستطاعته أن ينتقل من التصورات والبديهيات إلى استعاب العلوم النظرية بسرعة[1]

قال تعالى: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ *ق/ الآية: 16*، المعنى: تمثيل للقرب المعنوي بالصورة الحسية المشاهدة، وإنما كان أقرب مع عدم المسافة بين الجزء المتصل به وبينه، لأن اتصال الجزء بالشيء يشهد بالبينونة والإثنينية الرافعة للإتحاد الحقيقي، ومعيته وقربه من عبده ليس كذلك، فإن هويته وحقيقته المندرجة في هويته وتحققه، ليست غيره، بل أن وجود المخصوص المعين، إنما هو بعين حقيقته التي هي الوجود من حيث هو وجود، ولولاه لكان عدما صرفا، ولا شيئا محضا، فحبل غاية القرب الصوري أي الاتصال بالجزئية الذي لا اتصال أشد منه في الأجسام، مع كونه سبب حياة الشخص هذا أتم منه ولبقائه[2].

إن رمزية الوجود ودلالتها الخفية ذات نطاق واسع وشامل في فضاء الكون المطلق يرتبط بعناصره الوجودية صنع لها ابن عربي خيطا رفيها متينا من حيث كثرة دلالاته بالوجود الإلهي من حيث أسماؤه وصفاته، إذ معرفة حقائق الموجودات ملازمة لمعرفة حقائق الألوهية، وهي معرفة جامعة للحق والخلق يختص بها من يتحسسها أو يَتَعَقَّلُها أو يتذوقها من أهل الكشف وهذا بمعرفة الأسماء والصفات الذي يوصلك إلى ما يسمى **بالمعرفة**.

جاء في كتاب الفتوحات: "وما صدرت الكثرة، أعني أحكامه، إلاّ من الكثرة، وهي الأحكام المنسوبة إلى الحق المعبر عنها بالأسماء والصفات فمن نظر العالم من حيث عينه قال بأحديته، ومن نظر من حيث أحكامه ونسبه قال بالكثرة في عين واحدة فهو الواحد الكثير كما أنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" [3].

هذه بعض الأمثلة المختارة لبيان رمزية الألفاظ عند ابن عربي، والبروز الجليّ لفكرة الوحدة والتجلي والحلول التي قالها هذا الأخير، فظهرت بيّنة في أسماء الله تعالى وصفاته ﷻ، والكلام في هذا المقام يطول، لكن استقصاء الجزئيات كفيل ببيان كليات القواعد في فكر هذا الفيلسوف الصوفي.

إن الآيات التي دارت حول معاني الذات الإلهية أو كما سماها ابن عربي مسميات كثيرة كالألوهية، الهو، اليقين، الحقيقة الكاملة، وغيرها من المعاني

(1) **ينظر** محمد العربي بوعزيزي: نظرية المعرفة عند الرازي من خلال تفسيره، ص: 283

(2) ابن عربي محي الدين: المصدر السابق، ج: 2، ص:527

(3) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 3، ص: 283.



المبثوثة في تفسيره تبين فكرة الخيال المطلق وانعكاس المرآة للموجودات، وانعكس فكره الباطني على أفكاره الظاهرة، وتأكدت حقيقة واحدة لا وجود للوجود، وما يؤكده أكثر الدراسة التالية التي يدور محورها حول الإنسان بكل عناصره.

المبحث الثاني: النطرة التأويلية للإنسان عند ابن عربي" السعيد والشقيّ "

نوه القرآن الكريم في كثير من آياته بطبيعة الإنسان وما لهذه الطبيعة من خصائص، ومدى تأثير انعكاساتها على صاحبها بحيث لا يستطيع الخروج من إطارها، وتظهر هذه الإنعكاسات من خلال تصرفات الإنسان إزاء كل ما يتصل به في حياته، وما ينتابه فيها، من ضعف وقوة، وهذا الضعف وهذه القوة إنما هما نتيجة حتمية للأطوار التي يمر بها المرء في حياته.

القرآن الكريم ما غفل عن تفاصيل الإنسان وذلك من خلال الآيات القرآنية التي تصفه باطنا وظاهرا، فالقرآن الكريم يسترعي الأنظار إلى حقيقة نفسية واقعية، تعبر عن قبس الإيمان بوجود الخالق ووحدانيته، وعن فطرية الشعور الديني في نفس الإنسان، وتتمثل في ذلك الإحساس الداخلي الذي يحسه الإنسان من نفسه حينما يتحرر من سلطان الهوى والوهم، ويتفلت من حكم المادة(1).

وما كان على المفسرين إلاّ ترجمة تلك الآيات التي تصف الإنسان بهذه المعاني، من أجل تيسير فهمها للناس، وكان ابن عربي من بين هؤلاء الذين حاولوا الوصول إلى مراد الله تعالى، وفهم حقيقة الإنسان وبيان كنهه من خلال نظرته الفلسفية الخاصة، وهذا ما سيتبيّن بالأمثلة المختارة في مواضيع مختلفة.

---

(1) محمد شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، بيروت، ط: 16: 1410ه/ 1990م، ص:23

تطبيقية نقدية

قال تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا**﴾ ***النساء/ الآية:01.***

جاء معنى قوله ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ** ﴾ احذروه في انتحال صفته عند صدور الخيرات منكم، واتخذوا الصفة وقاية لكم في صدور ما صدر منكم من الخير، وقولوا صدر عن القادر المطلق ﴿ **الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ** ﴾ هي النفس الناطقة الكلية، التي هي قلب العالم، وهو ***آدم*** الحقيقي[(1)].

بيّن ابن عربي معنى هذا النص المؤول في كتابه فصوص الحكم، وشرح الفص الآدمي وتعمق أكثر في معنى ﴿ **الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ** ﴾ فظهرت فكرة المرآة جلية فقال[(2)]: "...إن رُؤْيَةَ الشيء نفسَهُ بنفسِهِ ما هي مثل رؤيته نفسَه في أمر آخر يكون له كالمرآة، فإنه تظهر له نفسُه في صورة يعطيها المحلُ المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وُجُود هذا المحلِّ ولا تَجليه له...".

ثم تحدث عن العالم وحقيقته فقال: "وقد كان الحق أوجدَ العالم كُلَّهُ وُجود شبح مُسوّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوَّة ومن شأن الحكيم الإلهي أنه ما سَوَّى محَلاً إلاّ و لابدّ أن يقبل روحاً إلهيا عُبّر عنه بالنفخ فيه، وما هي إلاّ حصول الاستعداد من تلك الصورة المسوَّاة لقبول الفيض التَّجَلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال...".

وظهرت نظرية الفيض مرة أخرى فقال: "وما بقي ثمة إلا قابل والقابل لا يكون إلاّ من فيضه الأقدس فالأمر كله منه ابتداؤه وانتهاؤه ﴿ **وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ**﴾ ***هود/ الآية: 123.*** كما ابتدأ منه"، ومنه ظهر آدم فقال: "فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عينَ جلاءِ تلك المرآة وروح تلك الصورة..." [(3)].

زد على ذلك مقولته في وحدة الوجود وعلاقتها بالإنسان فقال:"...ونقول في الإنسان: إن له حياة وعلما فهو الحي العالِمُ، وحقيقة العَلم واحدة، وحقيقة الحياة واحدة، ونِسبَتُها إلى العالم والحيّ نسبة واحدة.." [(4)].

ثم أضاف من نص آخر من الفص نفسه: "فاسْتَدْلَلْنَا بنِاَ عَلَيْه فما وصَفْنَاهُ بِوَصفٍ إلاّ كنا نحن ذلك الوصف إلاّ الوُجُوبَ الذاتيِ الخاص:

فلمَا عَلِمْنَاه بِنا ومِنَّا نسبنا إليه كُلَّ ما نسبناه إلينا،....فوصف نفسه لنا بنا: فإذا شَهِدناه شَهِدنا نُفُوسَنا وإذا شهِدنا شَهِدَ نفسه"[(5)].

---

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 1، ص: 247.
(2) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: إبراهيم الكيالي الدرقاوي، ص: 35.
(3) **ينظر**: ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: عاصم الكيالي، ص35.
(4) ابن عربي محي الدين: المصدر نفسه، ص38.
(5) المصدر نفسه، ص39.

تطبيقية نقدية

أفكار ابن عربي في هذه النصوص المتتالية اتضحت فيها عقليته التي تدور حول وحدة الوجود، والتي تعرضت للكثير من النقد لدى العلماء والتي اتهم بسببها في عقيدته.

وهذا ما اعتقده ابن عربي في فهم العلماء لنصوصه، لذلك وضع حدودا حاول أن يُوصل من خلالها فكرته –التي تدور حول الحلول فقال: "...وإنْ كنَّا على حقيقة واحدة تجمعنا فنعلم قطعا أن ثمة فارقا به تميزت الأشخاص بعضها عن بعض ولولا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد.. فكذلك أيضا، وإن وصفناه بما وصفَ نفسه من جميع الوجوه فلابد من فارق...ولَيس إلا افتقارنا إليه في الوُجُود وتوقف وجودنا عليه لإمكاننا وغِناه عن مثل ما افتقرنا إليه..." (1).

قال تعالى: ﴿ **وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا** ﴾ أي النفس الحيوانية الناشئة منها، وقيل أنها خلقت من ضلعه الأيسر من جهة التي تلي عالم الكون، فإنها أضعف من الجهة التي تلي الحق*، ولولا زوجها لما هبطا إلى الدنيا، كما اشتهر أن إبليس سوّل لها أولا، فتوصل بإغوائها إلى إغواء ***آدم***، ولا شك أن التعلق البدني لا يتهيأ إلاّ بواسطتها، ﴿ **وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا**﴾ أي أصحاب قلوب ينزعون إلى أبيهم ﴿ **وَنِسَاءً** ﴾ أصحاب نفوس وطبائع ينزعون إلى أمهم ﴿ **وَاتَّقُوا اللَّهَ** ﴾ في ذاته عن إثبات وجودكم، واجعلوه وقاية لكم عند ظهور البقية منكم في الفناء في التوحيد، حتى لا تحتجبوا برؤية الفناء﴿ **الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ** ﴾ لا بكم ﴿ **وَالْأَرْحَامَ** ﴾ أي احذوا الأرحام الحقيقية أي أقربة المبادي العالية من المفارقات، وأرواح الأنبياء والأولياء في قطعها بعدم المحبة، واجعلوها وقاية لكم في حصول سعادتكم وكمالاتكم، فإن قطع الرحم بفقد المحبة توجه عن الاتصال والوحدة إلى الانفصال والكثرة، وهو المقت الحقيقي والبعد الكلي عن جناب الحق تعالى(2).

الكلام على آدم عليه السلام وخلقه يقود للنظر في بعض جزئيات هذه الدراسة منها:

قوله تعالى خطابا لإبليس: ﴿ **مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ** ﴾ ***ص/ الآية: 75.***

جاء معناها: "أي خلقته بصفتي الجمال، والجلال، والقهر، واللطف، وجميع أسمائي المتقابلة، المندرجة تحت صفتيّ القهر والمحبة، لتحصل عند الجمعية الإلهية في الحضرة الواحدية، بخلاف حال الملأ الأعلى، فإن من خلق

(1) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: عاصم الكيالي، ص39.

* سيأتي الحديث عن المرأة في الجزئيات اللاحقة.

(2) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 248.

منهم بصفة القهر لا يقدر على اللطف، وبالعكس" [1] وما هذا إلاّ عَين جمَعْهِ بين الصُّورَتَيْنِ؛ صورة العالم وصورة الحق وهما يدا الحق، وإبليس جزء من العالم لم تحصل له هذه الجَمْعِيّةُ، ولهذا كان آدم خليفة [2].

الخلافة: (الاستخلاف)

حددت العقيدة الإسلامية المهمة التي من أجلها وجد الإنسان، والتي كلف بتحقيقها في مسيرة حياته منذ ***آدم عليه السلام*** إلى يوم تقوم الساعة، وتلك المهمة هي الخلافة في الأرض التي اقترن ذكرها في القرآن الكريم بخلق ***آدم عليه السلام***.

ومهما كانت الخلافة في الأرض إنما هي الحاكمية على الأرض وما فيها حاكمية يتصرف فيها الإنسان تصرفا يفضي إلى عمارتها وتوجيه مسيرتها نحو ﷲ تعالى تحقيقا للعبودية التي هي غاية الخلق.

وهذه الحاكمية الإنسانية في الأرض ليست حاكمية بالأصالة، وإنما هي تفويض ومنحة في نطاق التنفيذ للمراد الإلهي وذلك هو معنى استخلاف ﷲ عباده في الأرض[3].

وبهذه التركيبة التي اقتضاها المراد الإلهي في وظيفة الاستخلاف اكتسب الإنسان الرفعة وعظمة الشأن في منظومة الموجودات الكونية، وكانت تلك عقدية أساسية فيما جاء به القرآن الكريم شرح للإنسان وبيان لمنزلته في الوجود[4].

ولابن عربي منظوره الخاص حول الخلافة في الأرض واستخلاف الإنسان، فقد فسر آيات الإستخلاف تفسيرا إشاريا له أبعاد روحية، وهذا ما ستبينه الآية الأتية.

قال تعالى: ﴿ **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً** ﴾ ***البقرة/ الآية: 30***، جاء تأويلها في نص ابن عربي: "واعتبر بحالك في نفسك فإن كل ما يظهر في روحك التي هي ما وراء غيب غيبك، ثم في غيب غيبتك، ثم في نفسك التي هي غيبتك الأدنى، وسماؤك الدنيا، ثم يظهر على جوارحك، والجعل أعم من الإبداع والتكوين، فلم يقل خالق، لأن الإنسان مركب من العالمين خليفة يتخلق

(1) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 366.
(2) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: عاصم الكيالي الدرقاوي، ص: 40.
(3) **ينظر** تفصيل هذه الجزئية: عبد المجيد النجّار: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، ط: 1: 1992م، ص:14
(4) **ينظر**: عبد المجيد النجّار: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص: 15

بأخلاقي ويتصف بأوصافي، وينفذ أمري، ويسوس خلقي ويدبر أمرهم، ويضبط نظامهم ويدعوهم إلى طاعتي..." (1).

فإذا اشتملت هذه الأوصاف في المخلوق استحق الخلافة التي لا تكون إلاّ للإنسان الكامل كما جاء في كتاب فصوص الحكم(2): "ولهذا كان آدم خليفة، فإن لم يكن ظاهرا بصورة، من استَخْلَفَهُ فيما استخلفه فيه فما هو خَليفةٌ، وإن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي استُخْلِفَ عليها – لأنّ استنادها إليه فلابُدَّ أن يَقُومَ بجميع ما تحتاج إليه- وإلاّ فليس بخليفة عليهم، فما صَحَّت الخلافة إلا للإنسان الكامل...".

قال تعالى: ﴿ **أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا** ﴾ ***البقرة/ الآية: 30***، فالإفساد في الأرض، هو صدور الأفعال البهيمية، والسبعية المعبر عنها بسفك الدماء اللتين هما من خواص قوة الشهوة والغضب، الضروري وجودها في تعلق الروح بالدين وبنزاهة ذواتهم وتقدس نفوسهم عن ذلك(3).

قال تعالى: ﴿ **وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا** ﴾ ***البقرة/ الآية: 31***، أي ألقى في قلبه خواص الأشياء التي تعرف بها هي ومنافعها ومضارها.

قال تعالى: ﴿ **وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ** ﴾ ***البقرة/ الآية: 34***، سجودهم ***لآدم*** انقيادهم وتذللهم له، ومطاوعتهم وتسخرهم له، "فهذا شرف ***لآدم*** إذعانا بالمحبة.

قال تعالى: ﴿ **وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا** ﴾ ***البقرة/ الآية: 35***، والجنة المأمور بملازمتها إياها، هي سماء عالم الروح التي هي روضة القدس، أي إلزما سماء الروح ﴿**وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا** ﴾ أي توسعا وتفسخا في تلقي معانيها ومعارفها وحكمها التي هي الأقوات القلبية والفواكه الروحية...على أي وجه ومن أي مرتبة وحال مقام..." (4).

هذه بعض المعاني التي تعلقت ***بآدم عليه السلام*** باعتباره مركز الوحدة التي تكاثرت بأبناءه وأقوامهم فكان –كما جاء على لسان ابن عربي- الإمام الوالد الأكبر.

الأنبياء:

قال تعالى: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (33) ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ** ﴾ ***آل عمران/ الآية: 33-34.***

---

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 36.
(2) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: عاصم الكيالي، ص: 41.
(3) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 36.
(4) محمد مصطفى حلمي: كنوز في رموز المكتبة العربية، القاهرة، ط 1389هـ-1969م، ص49.

معنى الآية: الاصطفاء أعم من المحبة، والخلة، فيشمل الأنبياء كلهم لأنهم خيرة الله وصفوته[1]، وتتفاضل فيه مراتبهم وأخص المراتب هو المحبة وكان أفضلهم حبيب الله محمد ﷺ.

ثم الخلّة التي هي صفة ***إبراهيم عليه السلام*** وأعمها الاصطفاء أي صفة ***آدم عليه السلام*** ﴿ **ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ** ﴾ في الدين والحقيقة، إذ الولاية قسمان: صورية، ومعنوية، وكل نبيّ تبع نبيا آخر في التوحيد والمعرفة، وما يتعلق بالباطن من أصول الدين فهو ولده، كأولاد المشايخ في زماننا، كما قيل، الآباء ثلاثة: أب رباك، وأب علمك، أب ولدك، فكما أو وجود البدن في الولادة الصورية يتولد في رحم أمّه من نطفة أبيه، فكذلك وجود القلب في الولادة الحقيقية يظهر في رحم استعداد النفس من نفحة الشيخ والمعلم".

واستطرد ابن عربي قائلا عن المعنوي: "...واعلم أنّ الولادة المعنوية أكثرها يتبع الصورية في التناسل، ولذلك كان الأنبياء في الظاهر أيضا نسلا ثم ثمر شجرة واحدة...فلكل مزاج يناسبه ويخصه، إذ الفيض يصل بحسب المناسبة وتفاوت الأرواح في الأزل بحسب صنوفها ومراتبها في القرب والبعد، فتتفاوت الأمزجة بحسبها في الأبد لتتصل بها..." [2].

واستنادا لهذا التحليل فإنّ ***الأنبياء عليهم السلام*** تفاوت صنوفهم ومراتبهم على حسب أمزجتهم كالتالي:

- نوح عليه السلام:

قال فيه ابن عربي: "من أراد أن يقف على أسرار نوح فعله بالتَّرَقِّي في فلك يُوْحٍ، وهو من التَّنَزُّلات المُوصليّة لنا..." [3]، ولقد اعتبره ابن عربي رمزا للتسبيح بقوله: "فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية" والسبب في ملازمة صفة التسبيح ***بنوح عليه السلام*** هي أن "سورة نوح" جاء فيها الكثير من مفردات على لسان ***نوح عليه السلام*** تحتوي معاني التوحيد والاستغفار والعبادة والمجاهدة. مثلا في قوله تعالى على لسان ***نوح***: ﴿ **رَبِّ اغْفِرْ لِي** ﴾ ***نوح/ الآية: 28***، أي استرني بنورك بالفناء في التوحيد، ولروحي ونفسي اللّذين هما أبوَا القلب"[4].

- إدريس عليه السلام:

---

(1) **الصفوة**: هم المتصفون بالصفاء عن كدر الغيرية.
(2) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 180.
(3) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: عاصم الكيالي الدرقاوي، ص: 60.
(4) **ينظر** ابن عربي محي الدين: المصدر السابق، ج: 1، ص: 573.



تطبيقية نقدية

قال عنه ابن عربي: "العُلُو نِسبتان، عُلُوُّ مكان وعُلُوُ مكانة...وأعلى الأمكنة المكان الذي يدور عليه رَحى عالم الأفلاك وهو فلك الشمس، وفيه مقام روحانية ***إدريس عليه السلام***... فمن حيث هو قطب الإفلاك هو رفيع المكان، وأمّا عُلُو المكانة فهو لنا، أعني المُحَمَّديِّين قال تعالى: ﴿**وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ** ﴾ ***آل عمران/ الآية: 139***، وهو يتعالى من المكان لا عن المكانة"[1].

يستدل ابن عربي في هذا التحليل بقوله تعالى: ﴿ **وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا (56) وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا** ﴾ ***مريم/ الآية: 56-56***، إن كان بمعنى المكانة فهو قربه من ﷲ، ورتبته في مقام الولاية...وإن كان بمعنى المكان، فهو الفلك الرابع الذي هو مقرّ ***عيسى عليه السلام***، لما ذكر من كونه مركز روحه في الأصل والمبدأ الأول لفيضانه إذ فاض عن محرك فلك الشمس ومعشوقه[2]. فهو صاحب مكانة بما وهبه ﷲ إياه فهو صاحب حكمة قدوسية في كلمة إدريسية كما وصفه الفيلسوف.

- إبراهيم عليه السلام:

لقد جاء فيما سبق أنه اتصف بالخُلة: و"إنما يُسميّ الخليل خليلاً لِتَخَلُلِهِ وحَصْرِه جميع ما اتّصفت به الذّات الإلهية...ولتخلّل الحق وجود صورة ***إبراهيم عليه السلام***..." [3].

قال تعالى: ﴿ **وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا** ﴾ ***النساء/ الآية: 125***، معناها: يخاله، أي يداخله في خلال ذاته وصفاته، بحيث لا يذر منها بقية أو يسدّ خلله، ويقوم بدل ما يفنى منه عند تكميله، وفقره إليه، فالخليل وإن كان أعلى مرتبة من الصفي، لكنّه أدون من الحبيب، لأن الخليل محب يوشك أن يتوهم فيه بقية غيرية، والحبيب محبوب لا يتصور فيه ذلك، ولهذا ألقيَّ في نار العشق دونه[4]، لذلك هام وعاش الهُيَام وجاء وصفه "فص حكمة مُهَيَّمِيَّة* في كلمة إبراهيمية.

- إسحاق عليه السلام:

مرتبط كليا بالتصديق المطلق والإيمان الخالص بما قدره ﷲ تعالى، ومخاطبة الملائكة ***لإبراهيم عليه السلام*** بالغيب الذي هو البشرى بوجود الولد

---

(1) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 703.
(2) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: عاصم الكيالي، ص: 61.
(3) المصدر السابق، ج: 2، ص: 21.
(4) **ينظر:** المصدر السابق، ص: 66.
* **مهيمية**: من الهيم وهو شدة العطش والوله الشديد، وهو إفراط الوجد.

تطبيقية نقدية

قال تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ** ﴾ ***هود/ الآية: 69.***

تحدث ابن عربي عن هذه الآية بتأويلات كثيرة تدور حول فلك العوالم والنفوس والرؤيا واليقظة والتصديق بها والعلاقة بينهما[(1)]، وما يمكن قوله أن ابن عربي لازم صفة التصديق والتسليم والحقيقة للنبي ***إسحاق*** فقال عنه حكمة حقية في كلمة إسحاقية.

- إسماعيل عليه السلام:

وصفه ابن عربي بأنّه حكمة عليّة[(2)]، لعلو مكانته بأنّه عند ربه مرضيّا فقال: "ففضل ***إسماعيل*** على غيره من الأعيان بما نعته الحق به من كونه عند ربه مَرْضِيًّا" وذكر أيضا أن الله تعالى أثنى على ***إسماعيل*** بأنّه كان صادق الوعد، مرضيا، قال تعالى: ﴿ **وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ** ﴾ ***البقرة/ الآية:125***، مرضيّا بتطهير القلب من قاذورات أحاديث النفس ووساوس الشيطان، والواصل إلى مقام القلب، بالتوكل الذي هو توحيد الأفعال[(3)].

- يعقوب عليه السلام:

قال تعالى: ﴿ **وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ** ﴾ ***البقرة/ الآية 132***، ﴿ **وَوَصَّى بِهَا** ﴾ أي بكلمة التوحيد أي دينه الذي يدين به الموحّد لا دين له غيره ولا ذات، فدينه دين الله وذاته ذات الله ﷻ، فلا يموت إلاّ على هذا الدين، أي لا تموتن بالموت الطبيعي موت الجهل، بل كونوا ميتين بأنفسكم أحياء بالله أبدا فيدرككم موت البدن على هذه الحالة[(4)].

وبناء على هذه الرمزية وصف ابن عربي ***يعقوب عليه السلام*** بالروحية قاصد أنه "طبيب آخرويٌّ للنفوس منقاد لأمر الله حين يأمره..." [(5)].

- يوسف عليه السلام:

قال عنه ابن عربي: "هذه الحكمة النُّورِيَّةُ انبساطُ نورها على حضرة الخيال، وهو أول مبادئ الوحي الإلهي في أهل العناية" [(6)].

قال تعالى: ﴿ **لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ** ﴾ ***يوسف/ الآية: 07.***

---

(1) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 289.
(2) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: عاصم الكيالي الدرقاوي، ص: 75.
(3) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 84.
(4) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 88.
(5) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: عاصم الكيالي، ص: 83.
(6) المصدر نفسه، ص: 84.

معناها آيات معظمات لمن يسأل عن قصتهم ويعرفها، **أولا:** على أن الإصطفاء المحض، أمر مخصوص بمشيئة الله تعالى، لا يتعلق بسعي ساع، ولا إرادة مريد، فيعلمون مراتب الاستعدادات في الأزل، **وثانيا**: على أن من أراد الله به خيرا لم يمكن لأحد دفعه، ومن عصمه الله لم يمكن لأحد رميه بسوء...ويشهدون تجليات أفعاله، وصفاته. **ثالثا**: على أن كيد الشيطان وإغوائه أمر لا يأمن منه أحد حتى الأنبياء فيكونون منه على حذر...وذلك إن مثل ***يوسف*** مثل القلب المستعد...المحبوب المرموق...المحسود من إخوته أي الحواس الخمس الظاهرة، والخمس الباطنة والغضب والشهوة بنيّ النفس إلاّ الذاكرة، فإنها لا تحسده ولا تقصده بسوء فبقيت إحدى عشرة على عددهم"(1).

- هود عليه السلام:

ذكر ابن عربي كلاما قال فيه أنّه رأى النبي ***هود عليه السلام*** كلمه من دون جميع الأنبياء الآخرين ولَقَّنَه حكمة قال: "واعلم أنّه لما اطلعني الحق وأشهد لي أعيان رُسُلِه وأنبيائه كُلِّهم البشريين من ***آدم*** إلى ***محمد صلوات*** الله ***عليهم أجمعين*** في مشهد أُقِمْتُ فيه بقرطبة سنة ست وثمانين وخمسمائة، ماكلمني أحد من تلك الطائفة إلاّ ***هود عليه السلام*** فإنه أخبرني بسبب جَمْعِيَّتِهم، ورأيته رجلا ضخما في الرجال حَسَنَ الصورة لطيف المحاورة عارفا بالأمور كاشفا لها...قوله:﴿ **مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آَخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ** ﴾ ***هود/ الآية: 56***.. فترجم الحق لنا عن نبيِّه ***هود*** مقالته بُشرى لقومه بشرى لنا، وترجم رسول الله ﷺ عن الله مقالته بشرى، فكمل العلم في صدور الذين أوتوا العلم..." (2).

- صالح عليه السلام:

جاء في كتاب الفصوص: "...قد ظهر حكم التثليث في إيجاد المعاني التي تُقْتَنَصُ بالأدلة، فأصل الكون التثليث، ولهذا كانت حكمة صالح عليه السلام التي أظهر الله في تأخير أَخْذِ قومه ثلاثة أيام وعدًا غير مكذوب"(3).

قال تعالى: ﴿ **وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آَيَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ** ﴾ ***الأعراف/ الآية: 73***. يقول ابن عربي: "الناقة ***لصالح عليه السلام***، كالعصا ***لموسى عليه السلام*** والحمار ***لعيسى عليه السلام***، والبراق ***لمحمد*** ﷺ، فإن لكل أحد من الأنبياء وغيرهم مركبا هو نفسه الحيوانية الحاملة

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 590.
(2) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: عاصم الكيالي الدرقاوي، ص: 95.
(3) المصدر نفسه، ص: 103.

لحقيقته التي هي النفس الإنسانية وتنتسب بالصفة الغالبة إلى ما يتصف بتلك الصفة من الحيوانات فيطلق عليه اسمه..." (1).

يعطي ابن عربي لقصة الناقة والقوم يوم مشربها ويوم مشربهم، رمزية باطنية متعلقة بالفكر والعلوم والقوة العاقلة والأخلاق وغيرها، لكن في الوقت ذاته لا ينفي المعنى الظاهري للآية فيقول: "هذا هو التأويل مع أنّ الإقرار بظاهرها واجب، فإنّ ظهور المعجزات وخوارق العادات حق لا ننكر شيئا منها"(2).

- شعيب عليه السلام:

خصّه ابن عربي بحكمة قلبية لأن قلب العارف هو من رحمة الله وهو أوسع منها وخصه لشعيب قائلا: "وأما اختصاصها بشعيب لما فيها هي التَّشْعِيب أي شُعبها لا تنحصر لأن كل اعتقاد شعبة فهي شعب كلها، أعني الاعتقادات"(3).

- لوط عليه السلام:

قال تعالى:﴿ **وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ** ﴾ ***هود/ الآية: 77***، جاء في تفسير ابن عربي لهذه الآيات التي سبقتها آيات قصة ***إبراهيم عليه السلام*** والبُشرى بالولد كلامه على النوم واليقظة والرؤيا الصادقة ومتى تكون وتأويليها فقال بعد تفصيل ذلك: "وقد دلت الآية على تمثل الملائكة لخليل الله ***عليه السلام***، وتجسدها على الحالات الثلاث: مخاطبتها إياه بالغيب الذي هو البشرى بوجود الولد، وهلاك قوم لوط...وتأثيرهم في هلاك قوم لوط وتدميرهم و الله أعلم بحقائق الأمور"(4).

وقد رمز ابن عربي ***للوط عليه السلام*** بحكمة الملك الذي يأتي من الشدة استنادا لقوله تعالى﴿ **قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آَوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ** ﴾ ***هود/ الآية: 80*** (5).

- عيسى عليه السلام:

قال تعالى: ﴿ **وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا(16) فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (17) قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا (18) قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا (19) قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا (20) قَالَ كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ**

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج:1، ص: 443.
(2) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 444.
(3) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: عاصم الكيالي، ص: 109.
(4) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 575.
(5) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: عاصم الكيالي الدرقاوي، ص: 113.

<u>تطبيقية نقدية</u>

وَلِنَجْعَلَهُ آَيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا (21) فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا (22) فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا (23) فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا (24) وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا (25) فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ *مريم/ الآية: 16-26* لقد كان لابن عربي في النبي ***عيسى عليه السلام*** تفصيل طويل خاصة وأنّه تعلق بالروح القدس، وكذا ولادة ***عيسى عليه السلام*** من غير أب فانبنى على وجود هذا النبي الكثير ن النصوص الرمزية التأويلية.

قال ابن عربي(1) عن ***عيسى عليه السلام***:

عنْ مَاءِ مَرْيَمَ أو عن نَفْخِ جِبرينفي صورة البَشر الموجود من طِين
تكوَّن الرُّوح في ذات مُطَهَّـــــــرة من الطَّبِيعةِ تَدعُوها بسجِّيـــــــن
رُوحٌ منالله لا من غيره فلِـــــــذا أحيا المَوَات وأنشا الطَّيْر من طِين
حتى يَصِحَّ لهُ مِنْ رَبِّه نســــــــبٌ بِه يُؤَثِر في العَالي وفي الــــدُّون
اللهطَهَّرَهُ جسما ونَزَّهَـــــــــــهُرُوحًا وصَيَّرهُ مِثلا بتكويـــــــــن

إن هذه الأبيات ترسم المعالم الأساسية حول خلق ***عيسى عليه السلام*** في المفهوم الرمزي الذي يُبيّنه التفسير التأويلي للنص القرآني، في الجزئية التالية

- السيدة مريم ونفخ الروح:

قال تعالى: ﴿ **وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا** ﴾.

قال ابن عربي(2):"المكان الشرقي، هو مكان العالم القدسي لاتصالها بروح القدس عند تجرّدها، وانتباذها عن ممكن الطبيعة، ومقرّ النفس، وأهلها القوى النفسانية والطبيعية.

---

(1) ابن عربي محي الدين: نصوص الحكم، ت: عاصم الكيالي الدرقاوي، ص: 124.
(2) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 11.

تطبيقية نقدية

والحجاب الذي اتخذته من دونهم، وهو حظيرة القدس، الممنوع من أهل عالم النفس، بحجاب الصدر، الذي هو غاية مبلغ علم القوى المادّية ومدى سيرها ومالم تترق إلى العالم القدسي بالتجرّد، لم يكن إرسال روح القدس إليها".

قال تعالى: ﴿ **فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا** ﴾ قال: "وإنما تمثل لها بشرا سويَّ الخلق حسن الصورة، لتتأثر نفسها به، وتستأنس، فتتحرّك على مقتضى الجبلة ويسري الأثر من الخيال في الطبيعة، فتتحرك شهوتها فتزل كما يقع في المنام من الاحتلام، وتنقذف نطفتها في الرحم، فيتخلق الولد".

بالإضافة إلى هذا التحليل الرمزي الجريء، أضاف ابن عربي رمزية مفصلة في كتابه التفسير ومؤلفات أخرى أكثر جرأة، تحدث فيها عن منيّ الذكر ومزاج الأنثى وعلاقتها بروح القدس والمدد الروحي[1].

قال تعالى: ﴿ **وَلِنَجْعَلَهُ آَيَةً لِلنَّاسِ** ﴾ دالة على البعث والنشور ﴿ **وَرَحْمَةً مِنَّا** ﴾ عليهم بتكميلهم به بالشرائع والمعارف فهو صورة الرحمة الإلهية المعنوية، ﴿ **وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا** ﴾ في اللّوح مقدرًا في الأزل.

قال تعالى: ﴿ **إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا** ﴾ فدنا منها فنفخ في جيب الدّرع، أي البدن.

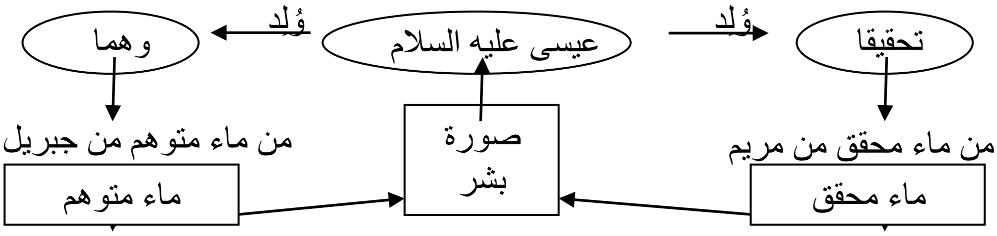
﴿ **فَانْتَبَذَتْ بِهِ** ﴾ أي معه ﴿ **مَكَانًا قَصِيًّا** ﴾ أي بعيدا عن المكان الأول الشرقي لأنها وقعت به في المكان الغربي، الذي هو عالم الطبيعة، والأفق الجسماني ﴿ **فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ**﴾ نخلة النفس،﴿ **فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا** ﴾ أي ناداها ***جبريل*** من الجهة السفلية بالنسبة إلى مقامها من القلب، أي من عالم الطبيعة الذي كان حزنها من جهته وهو الحمل الذي هو سبب تشوّرها، وافتضاحها ﴿ **أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا** ﴾ أي جدولا من غرائب العلم الطبيعي وعلم توحيد الأفعال الذي خصّك الله بها واصطفاك.

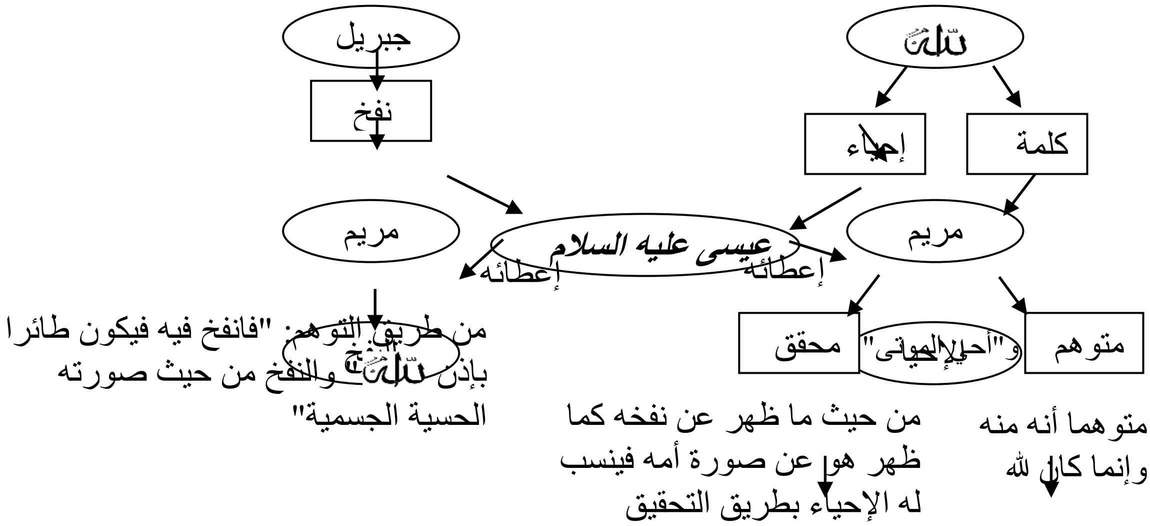
﴿ **وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ** ﴾ نخلة نفسك التي بسقت في سماع الروح، باتصالك بروح القدس، واخضرّت بالحياة الحقيقية بعد يبسها بالرياضة وجفافها بالحرمان عن ماء الهوى وحياته وأثمرت المعارف والمعاني أي حرّكيها بالفكر﴿ **تُسَاقِطْ عَلَيْكِ** ﴾ من ثمرات المعارف والحقائق ﴿ **رُطَبًا جَنِيًّا فَكُلِي** ﴾ من فوقك رطب الحقائق والمعارف الإلهية وعلم تجليات الصفات والمواهب والأحوال﴿ **وَاشْرَبِي** ﴾ من تحتك ماء العلم الطبيعي... ﴿ **وَقَرِّي عَيْنًا** ﴾ بالكمال والولد المبارك، الموجود بالقدرة الموهوب بالعناية[2].

(1) **ينظر:** تفصيل هذا في تفسير القرآن، ابن عربي محي الدين: ج: 2، ص ص:12-13.
(2) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص، ص: 14، 15.

<u>**تطبيقية نقدية**</u>

كان هذا ملخص عن رمزية وجود ***عيسى عليه السلام*** في نصوص ابن عربي والمخطط الذي سيعرض يوضح أكثر البعد التأويلي لهذه النصوص.





مسألة تابعة:

قال تعالى: ﴿ **فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ** ﴾ ***الحجر/ الآية: 29،*** إن الله سبحانه سوّى الجسم الإنساني ثم نفخ الروح فَنَسَب الروح في كوْنه وعينه إليه، والموجودات كلها كلمات الله ﷻ فإنها من ﴿**كُنْ**﴾، و﴿**كُنْ**﴾ كلمة الله، والحق تعالى وصف نفسه بالنَّفَس الرَّحْماني ولابُدَّ لكل موصوف بصفةٍ أن يَتْبَع جميع ما تستلزمُه تلك الصِّفة، وقد عَرَفْت أنَّ النَّفَس في المُتَنَفِّس ما يستلزمه،

الصورة الجسمية: الجوهر الممتد في الأبعاد كلها المدرك في بادئ النظر بالحس(**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص:60)

فلذلك قَبِل النَّفَسُ الإلهيُّ صُوَرَ العالم*، فهو لها كالجوهر الهيولاني، وليس إلاَّ عين الطبيعة[1].

كانت هذه بعض الإشارات لرمزية نفخ الروح بين السيدة **مريم** وسيدنا ***عيسى عليهما السلام***.

- عُزَيْزٌ عليه السلام:

جاء في كتاب فصوص الحكم[2] ما مقولته من حال هذا النبيّ: "فلمّا رأينا عَتْبَ الحق له ***عليه السلام*** في سؤاله في القَدَرِ عَلمنا أنّه طَلَبَ هذا الإطلاّع، فطلب أن تكون له قُدرةٌ تتعلق بالمقدور، وما يقتضيه ذلك إلاّ من له الوجود المطلق...".

ولقد جاء هذا العتاب في قوله تعالى على لسانه: ﴿ **أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا** ﴾***البقرة/ الآية: 259***.

قال ابن عربي: ﴿ **أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا**﴾ أي أرأيت مثل الذي مر على قرية باد أهلها وسقطت سقوفها...فتعجب من أحيائها لكونه طالبا سالكا لم يصل إلى مقام اليقين بعد، ولم يستعد لقبول نور التجلي اسم المحييّ والمشهور أنه كان "عُزيز".

﴿ **فَأَمَاتَهُ اللَّهُ** ﴾ أي فأبقاه على موت الجهل.. ﴿ **ثُمَّ بَعَثَهُ** ﴾ بالحياة الحقيقية وطلب منه الوقوف على مدّة اللبث، فما ظنها إلاّ يوما أو بعض يوم، استصغارا لمدة اللبث في موت الجهل المنقضية بالنسبة إلى الحياة الأبدية...كالنائم الغافل عن الزمان..." [3] إلى آخر القصة التي جاءت على مِنْوَال الرمز كما لوحظ في بداية القصة.

- سليمان عليه السلام:

قال تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ** ﴾***النمل/ الآية: 15***.

﴿ **وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ** ﴾ الروح ﴿ **وَسُلَيْمَانَ** ﴾ القلب ﴿ **عِلْمًا** ﴾ واتصفا بالصفات الربانية العامة ﴿ **عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ** ﴾ القوى الروحانية ﴿ **وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ** ﴾ من المدركات الكلية والجزئية والكمالات الكسبية والعطائية ﴿ **وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ** ﴾ من جن القوى الوهمية والخيالية...وغيرها من التأويلات التي وظفها ابن عربي في معاني قصة سيدنا ***سليمان*** حتى في خطابه مع النمل، فتأوّل النمل بأنه

---

* يأتي تفصيل مصطلح العالم في عنصر تأويل الكون.

(1) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: عاصم الدرقاوي، ص: 126.

(2) المصدر نفسه، ص: 120.

(3) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 146.

تطبيقية نقدية

الحرص في جمع المال والأسباب في السير عل طريق الحكمة العلمية...وغيرها، وفي قوله ﴿ **قَالَتْ نَمْلَةٌ** ﴾ هي ملكة الشرّه ملكة الدواعي الحرص... ﴿**ادْخُلُوا**﴾ اختبؤا في مقاركم ومحالكم...لا يكسرنّكم القلب والقوى الروحانية بالإماتة والإفناء... ﴿ **فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا** ﴾ أي استبشر بزوال الملكات الرديئة..." [1].

كما أوّل ورمز للطير بالقوى الروحانية وملكة سبأ بالروح الحيوانية المسماة النفس.

قال ابن عربي عن ***سلميان***: "فأتى سليمان بالرحمتين: رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللّتان هما الرحمن الرحيم فامْتنَّ بالرحمن وأوجب بالرحيم"[2]. لذلك رمز له بالفص الرحماني.

- داود عليه السلام:

قال تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ آَتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ** ﴾***سبأ/ الآية: 10.***

قال ابن عربي:" ﴿ **وَلَقَدْ آَتَيْنَا دَاوُودَ** ﴾ الروح ﴿ **مِنَّا فَضْلًا** ﴾ بعلوِّ المرتبة وتسبيح المشاهدة..والكمالات العلمية... ﴿ **يَا جِبَالُ** ﴾ الأعضاء ﴿ **أَوِّبِي** ﴾ أي سبحي ﴿ **مَعَهُ** ﴾ بالتسبيحات المخصوصة بك...و﴿ **وَالطَّيْرَ** ﴾ القوى الروحانية... ﴿ **وَأَلَنَّا لَهُ** ﴾ حديد الطبيعة الجسمانية العنصرية[3] "[4].

جاء في فصوص الحكم: "وأعطاه القوة ونعته بها، وأعطاه الحكمة وفصْل الخطاب".

- يونس عليه السلام:

قال تعالى: ﴿ **وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ (139) إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ** ﴾ ***الصافات/ الآية: 139-140***، جاء فيها معنى ﴿ **وَإِنَّ يُونُسَ** ﴾ القلب ﴿ **لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ** ﴾ إلى أهل النقصان، المحتجين بالأبدان، المتبعين للشيطان... ﴿ **إِذْ أَبَقَ** ﴾ إلى فلك البدن ﴿ **الْمَشْحُونِ** ﴾ بالقوى البدنية وكمالاتها الحسية، الجاري في بحر الهيولي ﴿ **فَسَاهَمَ** ﴾ أي فاقترع معهم الحظوظ البدنية، واخيارها بالأفكار العقلية ﴿ **فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ** ﴾ المحجوبين، المزلقين بالحجة البرهانية اليقينية...أهل البحر والسفينة، وهو القدسيّ المجرد من سكان الحضرة الإلهية، فألقيّ في البحر فالتقمه حوت الرحم...للبث في بطنه كسائر القوى الطبيعية والنفسانية المنغمسة في بطون

---

(1) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 196.
(2) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: عاصم الكيالي، ص: 136.
(3) **الأجسام الطبيعية**: هي عند أرباب الكشف هي العرش والكرسي، **والأجسام العنصرية**: هي كل ما عداهما من السموات وما فيها (**ينظر**: الجرجاني: بيان اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 4)
(4) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 303.

حيتان الصور النوعية الجسمانية من الطبائع الهيولانية..."[1]. إلى آخر القصة التي تخرج هي الأخرى عن حالها الظاهر وتنغمس في الرموز الباطنية فتعطي دلالات لمفردات هي من المفروض مُسَّلم بمعانيها المستمدة من الطبيعة، كالبحر، والسفينة والحوت والفلك وغيرها.

قال ابن عربي عن ***يونس عليه السلام*** في كتاب فصوص الحكم[2]، "اعلم أنَّ هذه النشأة الإنسانية بكمالها روحًا وجسما ونفسا خلقها الله على صورته، فلا يتولى حلَّ نظامها إلاّ من خلقها، إما بيده أو بأمره، ومن تولاها بغير أمر الله فقد ظلم نفسه، وتعدَّى حدّ الله فيها وسعى في خراب ما أمره الله بعمارته، واعلم أنَّ الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة في الله ".

- أيوب عليه السلام:

قال تعالى: ﴿ **وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ (41) ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ** ﴾***ص/ الآية: 14-42.***

﴿ **وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ** ﴾ في ابتلائنا إياه، عند ظهور نفسه في التلوين[3] بإعجابه بكثرة ماله أو مداهنته لكافر النفس في ظهورها وترك تغذيته إياها بالرياضة والمجاهدة.

ابتلاؤه بالمرض، ووقوع ديدان القوى الطبيعية فيه وسقوطه على فراش البدن حتى لم يبق منه إلاّ القلب واللسان: أي الفطرة والاستعداد الأصليان.

﴿ **إِذْ نَادَى رَبَّهُ** ﴾ بلسان الاضطرار، استولى عليّ الوهم بالوسوسة، فلقيت بسبب هذا المرض والعذاب من الأخلاق الرديئة والاحتجاب.

﴿ **ارْكُضْ بِرِجْلِكَ** ﴾ أي: اضرب بقوتك، التي تلي أرض البدن من العقل العملي تنبع عينان من الحكة العملية والنظرية المركزية للنفوس المطهرة من ألواث الطبائع[4].

تحدث ابن عربي عن النبيّ ***أيوب عليه السلام*** كثيرا وسلط النظر في شخصه وحاله أكثر، فقال عنه في فصّه: "واعلم أنّ سرَّ الله في ***أيُّوب*** الذي جَعَله عبرة لنا وكتاباً مسطوراً حاليا تقرؤهُ هذه الأمة المحمدية لِتَعْلَم ما فيه فتحلق بصاحبه تشريفا لها.

---

(1) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 345.
(2) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ص: 152.
(3) **التلوين:** هو مقام الطلب و الفحص عن طريق الاستقامة
(4) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 358.

فأثنى الله عليه -أيوب- بالصّبر مع دُعائه في رَفْع الضُّر عنه، فعلمنا أنّ العبد إذا دعا الله عن كَشْفِ الضُّرِ عنه لا يقدح في صبره وأنه صابر...أي رجَّاع إلى الله ﷻ لا إلى الأسباب.." [(1)].

- يحي عليه السلام:

قال عنه ابن عربي: "هذه حكمة الأوَّلِيَّة في الأسماء، فإنّ الله سماه **_يحيى_** أي يحيا به ذكرُ زكريَّا ولم يجعل له من قبلُ سميًّا، فجمع بين حُصول الصِّفَة التي فيمن غَبَر ممن ترك ولدًا يحيى به ذكره، وبين اسمه بذلك فسمَّاهُ **_يحي_** فكان اسمه يُحْي كالعلم الذَّوقي.." [(2)].

قال تعالى: ﴿ **أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ**﴾ _آل عمران/ الآية: 39._

قال ابن عربي: ﴿ **أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى** ﴾ العقل بالفعل[(3)]﴿ **مُصَدِّقًا** ﴾ بعيسى القلب، مؤمنا به، وهو كلمة من الله لتقدسه عن عالم الأجرام والتولد عن المواد، وسيدا لجميع أصناف القوى وحصورا مانعاً نفسه عن مباشرة الطبيعة الجسمانية، وملابسة طبائع القوى البدنية ﴿ **وَنَبِيًّا**﴾ بالأخبار عن المعارف والحقائق الكلية.." [(4)].

- زكريا عليه السلام:

"إن _**آدم**_ حُيِّيَ ذكرُهُ بشِيثٍ، **_ونوحاً_** حُيِّيَ ذكره بسام، وكذلك **_الأنبياء_** ولكن ما جمع الله لأحد قَبْل **_يحيى_** بين الاسم العَلَمِ منه وبين الصِّفة إلاّ **_لزكريا_** عناية منه"[(5)].

قال ابن عربي في كتاب التفسير عن **_زكريا عليه السلام_**: "...ومن جملة المفارقات والمجردات التي تصلح بأفعالها أن تكون من مقربي حضرة الله تعالى، بعد أن بلغ الفكر كبر منتهى طوره، ولم يكن منتهيا إلى إدراك الحقائق القدسية والمعارف الكلية...".

- إلياس عليه السلام:

---

(1) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: عاصم الكيالي، ص: 159.
(2) المصدر نفسه، ص: 161.
(3) **العقل بالفعل**: وهو أن تصير النظريات مخزونة عند قوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكنّها لا يشاهدها بالفعل (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 66)
(4) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 183.
(5) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: عاصم الكيالي، ص: 161.

وهو إدريس مُقرا بذلك ابن عربي وأنّه كان نبيا قبل ***نوح عليه السلام*** ورفعه ﷻ، فهو في قلب الأفلاك ساكن وهو فلك الشمس، كما وصفه ابن عربي أيضا بأنه عقلا بلا شهوة لسقوط الشهوة عنه فلا يبق له تعلق بما تتعلق به الأغراض النفسية، كما أنه كان على النصف من المعرفة بالله ﷻ ﷺ لأنّ الحق فيه كان منزها، وأعطاه ﷻ المعرفة بالتجلي فكملت معرفته بالله ﷻ غشيه في موضع وينزه في موضع[1].

قال تعالى: ﴿ **وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا (56) وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا** ﴾ ***مريم/ الآية: 56-57***، ﴿ **وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا** ﴾ المعنى: إن كان بمعنى المكانة فهو قربه من ﷻ، ورتبته في مقام الولاية من عين الجمع، وإن كان بمعنى المكان، فهو الفلك الرابع الذي هو مقرّ ***عيسى عليه السلام***، لما ذكر من كونه مركز روحه في الأصل، والمبدأ الأول لفيضانه إذا فاض عن محرك فلك الشمس ومعشوقه[2].

- لقمان عليه السلام:

قال ابن عربي في كتاب فصوص الحكم: "..***فلقمان*** بالنص ذُو الخير الكثير بشهادة ﷻتعالى به بذلك، والحكمة قد تكون متلفظا بها وقد تكون مسكوتا عنها"[3].

وتجد ابن عربي وصف ***لقمان عليه السلام*** بحال الإحسان وسماه فص حكمة إحسانية في كلمة لقمانية.

- هارون عليه السلام:

يقول عنه ابن عربي: "اعلم أن وجود ***هارون عليه السلام*** كان في حضرة الرحموت بقوله تعالى: ﴿ **وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا** ﴾ يعني ***لموسى*** ﴿ **أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا** ﴾ ***مريم/الآية: 53***، فكانت نُبُوَّته من حضرة الرحموت. قال تعالى على لسان ***هارون***: ﴿ **يَا ابْنَ أُمَّ** ﴾ فقد نادى أخاه ***موسى عليهما السلام*** بأمه، لا بأبيه إذ كانت الرحمة للأم دون الأب أوفر في الحكم"[4].

ثم قال: ﴿ **لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي** ﴾ ***طه/ الآية: 94***، وقال: ﴿ **فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ** ﴾ ***الأعراف/ الآية: 150***، فهذا كله نَفَس من أنفاس الرحمة.

قال تعالى: ﴿ **وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي (29) هَارُونَ أَخِي (30) اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي (31) وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي** ﴾ ***طه/ الآية: 29-32.***

---

(1) **ينظر:** المصدر نفسه، ص: 167.
(2) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 20.
(3) ابن عربي محي الدين: المصدر السابق، ص: 174.
(4) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: عاصم الكيالي، ص: 178.

تطبيقية نقدية

قال ابن عربي: "فاعلم أن ***موسى*** القلب، يسأل الله تعالى بلسان الحال، أن يجعل ***هارون*** العقل الذي هو أخوه الأكبر، من أبيه روح القدس، له وزيرا يتقوى به، ويستوزره في أموره، ويعتضد برأيه، مشاركا ومعاونا له في اكتساب كمالاته..." (1).

ومن أجل هذا التواصل الموجود بينهما قال عنه ابن عربي أيضا:"...فكان ذلك من ***هارون*** شفقة على ***موسى*** لأن نُبوَّة هارون من رحمة الله".

- موسى عليه السلام:

قال تعالى: ﴿ **وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا** ﴾ ***مريم/ الآية: 51.***

تحدث ابن عربي عن **إخلاص** ***موسى*** ووجّهه توجيها باطنيا رمزيا فقال:"...أي مجرد لذاته، وعلمه في السلوك لوجه الله، لم يلتفت إلى ما سواه من وجهة حتى صفاته تعالى، بل نفاها عن ذاته وهو ما زاغ البصر، وما طغى، بقوله ﴿ **أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ** ﴾(2) كانت هذه الرؤية التأويلية لمعنى الإخلاص أو بالأحرى مفردة "**مُخْلِصا**" والتي قرأها بالكسر، ولمّا قرأها بالفتح "**مُخْلَصَا**" أعطاها معنى آخر قال فيه "أخلصه الله من أنانيته، وأفنى البقية منه، فخلص من الطغيان المذكور بالتجلي الذاتي التام، واستقام بتمكين الله إياه.." (3).

الانتقال إلى مقام **الرسالة** ومقام **النبوة** فقال في **الأولى**:"...لكونها مبينة للأحكام: كالحلال والحرام منبهة على الأوضاع كالصلاة والصيام، فهي متعلقة ببنيان أحكام المكلفين".

وقال في **الثانية**: "فهي عبارة عن الأنباء عن المعاني الغيبية، كأحوال المعاد والبعث والنشور والمعارف الإلهية، كتعريف الصفات والأسماء وما يليق بالله من التحميدات والتمجيدات".

اعتبر ابن عربي مقام الولاية فوق مقام الرسالة والنبوة وعدم حصولها ينفي تمكنهما لأنها مقومة لهما، وهي أشرف المقامات وهي الفناء في ذات الله من غير اعتبار الخلق، وقرينة أنّ ***موسى عليه السلام*** أعطيّ الولاية أولا مفردة "**مخلصاً**" بالفتح فهي أدل عل التعظيم فلا يعرف شرفها إلا كما قال ابن عربي: "الأفراد من العرفاء المحققين المخصوصين بدقة النظر".

مسائل تابعة:

كلام الله لموسى عليه اسلام

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 40.
(2) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 18.
(3) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 18.

تطبيقية نقدية

قال تعالى: ﴿ **فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى (11) إِنِّي أَنَا رَبُّكَ** ﴾***طه / الآية: 11-12***، رأى ***موسى عليه السلام*** روح القدس، التي ينقدح منها النور في النفوس الإنسانية في قوله تعالى: ﴿**إِذْ رَأَى نَارًا** ﴾ رآها باكتحال عين بصيرته بنور الهداية ﴿ **فَقَالَ لِأَهْلِهِ** ﴾ القوى النفسانية ﴿ **امْكُثُوا** ﴾ اسكنوا ولا تتحركوا إذ السير إنما يصير إلى العالم القدسي، ويتصل به عند هذه القوى البشرية من الحواس الظاهرة والباطنة الشاغلة لها، ﴿**إِنِّي آنَسْتُ نَارًا** ﴾ أي رأيت نارا ﴿ **لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ**﴾ أي هيئة نورية اتصالية ينفع بها كلكم، فيتنوّر وتصير ذاته فضيلة ﴿ **أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى**﴾ من يهديني بالعلم والمعرفة، الموجب للهداية إلى الحق بالاتصال بها الهيئة النورية أو الصور العلمية [(1)].

﴿ **فَلَمَّا أَتَاهَا** ﴾ أي اتصل بها ﴿ **نُودِيَ** ﴾ من وراء الحجب النارية التي هي سرداقات العزّة والجلال، المحتجبة بها الحضرة الإلهية ﴿ **يَا مُوسَى (11) إِنِّي أَنَا رَبُّكَ** ﴾ محتجبا بالصورة النارية، التي هي أحد أستار جلالي متجليا فيها[(2)].

يرى ابن عربي أن تجلي ﷻ سبحانه وتعالى في صورة النار، إنما هي غاية ***موسى عليه السلام*** البشرية حتى لا يحدث له نفور وإعراض بسبب الخوف وحتى تطمئن نفسه وتركن نفسه لما سيتلقاه من تكليف. فقال: "فتجلى له في مطلوبه لِيُقْبِل عليه ولا يعرض عنه، فإنّه لو تجلى له في غير صورة مطلوبة أعرض عنه لاجتماع هَمّهِ، على مطلوب خاص" [(3)].

كَنارِ مُوسى رآها عَيْنَ حاجَتِهِ   وَهُوَ الإلهُ وَلكِنْ لَيْسَ يَدْرِيهِ

خلع ***موسى عليه السلام*** لنعليه

قال تعالى: ﴿ **فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى** ﴾***طه/ الآية: 12.***

جاء تفسيرها، أي اخلع نفسك وبدنك أو الكونين، لأنه إذا تجرّد عنهما فقد تجرّد عن الكونين، أي كما تجرّدت بروحك وسرّك عن صفاتهما وهيأتهما، حتى اتصلت بروح القدس وتجرّد بقلبك، وصدرك عنهما، بقطع العلاقة الكلية، ومحو الآثار والفناء عن الصفات والأفعال، وإنما سماهما نعلين، ولم يسمهما ثوبين، لأنه لو لم يتجرد عن ملابسهما لم يتصل بعالم القدس، والحال حال الاتصال، وإنما أمره بالانقطاع إليه بالكلية، فكأنّه بقيت علاقته معهما والتعلق بهما يسوَخ قدمه، التي هي الجهة السفلية من القلب، المسماة بالصدر، فهما بعد التوجه الروحي والسري نحو القدس، فأمره بالقطع عنهما في مقام الروح ولهذا علل وجوب الخلع بقوله: ﴿ **إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى** ﴾، أي عالم الروح، المنزه عن آثار

---

(1) **ينظر** المصدر نفسه، ج: 2، ص: 34.
(2) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 34.
(3) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: عاصم الكيالي الدرقاوي، ص: 198.

التعلق وهيئات اللواحق، والعلائق المادية المسمى طوى، لطيّ أطوار الملكوت وأجرام السموات والأرضين تحته(1).

رؤية *موسى عليه السلام* ﷻ تعالى

قال تعالى: ﴿ **قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ** ﴾ ***الأعراف/ الآية: 143.***

بعد أن بلغ ***موسى عليه السلام*** الشهود الذاتي في ثلاثين يوم بالسلوك إلى ﷻ، فلم يبق منه بقية وفنيّ بالكلية وأتم العشر بالسلوك في ﷻ ورزق البقاء به بالإفاقة كان قوله: ﴿ **رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ** ﴾ وهو بدر عن إفراط شوق(2) منه إنيّ شهود الذات في مقام فناء الصفات وكلمة ربّه في مقام تجلي الصفات بقوله ﴿ **لَنْ تَرَانِي** ﴾(3).

قوله تعالى: ﴿ **لَنْ تَرَانِي** ﴾ إشارة من إشارات ابن عربي على استحالة(4) الثنائية في الوجود والقول بالأحدية أو كما يسميها هو الإثنيتية وبقاء الأنية والقول بالوحدة والاتحاد.

وقوله تعالى: ﴿**وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ** ﴾ أي جبل وجودك ﴿ **فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ** ﴾ أمكنت رؤيتك إيّايّ، وذلك من باب التعليق بالمحال ﴿**جَعَلَهُ دَكًّا** ﴾ أي متلاشيا لا وجود له أصلا و﴿ **وَخَرَّ مُوسَى**﴾ عن درجة الوجود فانيا ﴿ **فَلَمَّا أَفَاقَ** ﴾ بالوجود الموهوب الحقاني، عند البقاء بعد الفناء ﴿ **قَالَ سُبْحَانَكَ** ﴾ أن تكون مرئيا لغيرك مدركا لأبصار الحدثان ﴿ **تُبْتُ إِلَيْكَ** ﴾ عن ذنب البقية ﴿ **وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ** ﴾ بحسب الرتبة لا الزمان، أنا في الصف الأول من صفوف مراتب الأرواح وهو مقام أهل الوحدة(5).

معجزات *موسى عليه السلام*

قال تعالى: ﴿ **وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى (17) قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآَرِبُ أُخْرَى** ﴾ طه/ الآية: **17-18.**

على الرغم من تأويلات ابن عربي ورموزه حتى في القصص القرآني إلاّ أنّه لم ينف المعنى الظاهري للآيات كقوله: ﴿ **فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ** ﴾ ***الشعراء/ الآية: 45،***

---

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 35.
(2) **الشوق والاشتياق**: هو انجذاب باطن المحب إلى المحبوب حال الوصال لنيل زيادة اللّذة أو دوامها (**ينظر**: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 12)
(3) **الاستحالة**: حركة في الكيف كتسخين الماء وتبريده مع بقاء صورته النوعية (**ينظر**: المصدر نفسه، ص: 8)
(4) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص، ص: 15/14.
(5) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 449.

<u>**تطبيقية نقدية**</u>

ظاهره إعجاز ***موسى عليه السلام*** كما هو مرويّ والتأويل هو..."[1]، وهذا التصريح نلمسه في الكثير من محطات التفسير عند ابن عربي، كما نلاحظ استدلاله بأحاديث الرسول ﷺ في آيات آخذًا بمعناها الظاهر.

تأويل الآية المذكورة: إشارة إلى نفسه التي هي في يد عقله، إذ العقل يمين يأخذ به الإنسان العطاء من الله ﷻ ويضبط به نفسه ﴿ **قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا** ﴾ أي اعتمد في عالم الشهادة، وكسب الكمال... ﴿ **وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي** ﴾ أخبط أوراق العلوم النافعة والحكم العملية من شجرة الروح، بحركة الفكر بها على غنم القوى الحيوانية﴿ **وَلِيَ فِيهَا مَآَرِبُ أُخْرَى** ﴾ من كسب المقامات وطلب الأحوال والتجليات ﴿ **قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى** ﴾ خلها عن ضبط العقل ﴿ **فَأَلْقَاهَا** ﴾ خلاها مرسلة بعد احتظائها من أنوار تجليات صفات القهر الإلهي ﴿ **فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى** ﴾ ثعبان يتحرك من شدة الغضب، وكانت نفسه ***عليه السلام*** قوية الغضب شديدة الحدة، فلما بلغ مقام تجليات الصفات[2]، كان من الضروري الاستعداد...فبدل غضبه بالغضب الإلهي والقهر الرباني...

﴿ **قَالَ خُذْهَا** ﴾ اضبطها بعقلك ﴿ **وَلَا تَخَفْ**﴾ من استيلائها عليك وظهورها...فإن غضبك قد فنيّ فيكون متحركا بأمري[3].

اعتبر ابن عربي فعل "**التلقف**" للعصا، إنما هو تلقف لأكاذيبهم الباطلة وتزويرهم لحبال شبهاتهم التي بها تحكم دعاويهم وعصى مغالطاتهم ومزخرفاتهم التي تمسكوا بها عند الخصام في إثبات مقاصدهم فتغلبهم وتقهرهم.

قال تعالى: ﴿ **وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ** ﴾ اضمم عقلك إلى جانب روحك الذي هو جناحك الأيمن لتتنور بنور الهداية الحقانية وليتصفى ويقبل نور القدس ﴿ **تَخْرُجْ بَيْضَاءَ** ﴾ منوّرة بنور الهداية الحقانية وشعاع النور القدسي ﴿ **مِنْ غَيْرِ سُوءٍ** ﴾ أي آفة ونقص ومرض[4].

ونزع ***موسى عليه السلام*** يده أمام السحرة هو إظهار لقدرته الباهرة فتظهر نور حقيّة دعواه، فخرج بالسحر الإلهي.

كان هذا باختصار رمزية سيدنا ***موسى عليه السلام*** ومعجزاته عند ابن عربي، على الرغم من وجود تفاصيل كثيرة لا يسع المقام لذكرها كلها كقصته مع الرجل الصالح.

<u>***الرسول محمد خاتم الأنبياء ﷺ***</u>

---

(1) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 447.
(2) **تجليات الصفات**: ما يكون مبدؤه صفة من الصفات من حيث تعينها وامتيازها عن الذات
(3) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 48.
(4) المصدر نفسه، مج: 2، ص: 39.

تطبيقية نقدية

قال عنه ابن عربي في كتاب فصوص الحكم[1]: "إنّما كانت حكمته فرديته لأنه أكمل موجود في هذا النّوع الإنساني، ولهذا بِدِئَ به الأمرُ وخُتم، فكان نبيًّا و *آدم* بين الماء والطين، ثم كان بنشأته العنصرية[2] خاتم النبيين".

وقال عنه أيضا في الكتاب ذاته: "فكان ﷺ أدلَّ دليل على ربِّه، فإنه أُوتِيَّ جوامع الكلم التي هي مُسمّيات أسماء *آدم*، فأثبته الدليل في تثليثه* والدليل دليل نفسه".

قال تعالى: ﴿ **طه (1) مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى** ﴾***طه/ الآية: 1-2.***

من خلال هذه الآية الكريمة تطرق ابن عربي لمجموعة من صفات ***النبي*** ﷺ، ويُشير كعادته إلى فكرة التجلي الإلهي والوحدة والحلول، فإذا كان قد وظّفها على كل المخلوقات عامة، فمع ***النبي*** ﷺ كانت أعمق وأخص وأكثر.

فأشار بـ "طاء" إلى الطاهر[3] و"الهاء" إلى الهادي لكونه صورة الرحمة ومظهر المحبة، وكان كثير الرياضة ونودي بإسمين من أسماء الله تعالى، دليّن على نزاهته ﷺ في عدم إيمان قومه، فقيل: "يا طاهر عن لوث البقية*، يا هادي"[4].

وأضاف أيضا عن ***النبيّ*** ﷺ: "..وكنتَ كاملا مكملا وما المقصود بالرياضة إلاّ هذان الأمران اللذان ظهرا فيك، تجلينا عليك بالإسمين المذكورين".

وقال عنه أيضا: "أنزلناه تنزيلا ممّن اتصف بجميع الصفات الجمالية[5] والجلالية، فكان لذاتك نصيب من جميعها...فلما كان مصدره الذات الموصوفة بجميع الأسماء الحسنى وجب أن يكون مورده الذي هو ذاتك كذلك موصوفة بها".

وقال:" فكما استوى على عرش وجود الكل بظهور الصفة الرحمانية فيه ظهور أثرها أي الفيض العام منه إلى جميع الموجودات، فكذا استوى على عرش

---

(1) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ص: 201.

(2) **العنصرية**: العنصر هو الأصل الذي تتألف من الأجسام النختلفة الطباع وهو أربعة: الأرض والماء و النار والهواء (**ينظر** الجرجاني: المصدر السابق، ص: 69)

* سيأتي بيان معنى التثليث.

(3) هناك أنواع **للطاهرة** في المفهوم الرمزي لابن عربي، وهي: **طاهر الظاهر**: وهو من عصمه الله من المعاصي/ **طاهر الباطن**: من عصمه الله من الوساوس والهواجس/ **طاهر السرّ**: من لا يذهل عن الله طرفة عين (**ينظر**: الجرجاني: المصدر السابق، ص: 60)

* **البقية**: مصطلح صوفي عند ابن عربي والمقصود به النفوس المحتجبة عن الإيمان.

(4) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 31.

(5) **الصفات الجمالية**: ما يتعلق بالرضا واللطف

قلبك بظهور جميع صفاته فيه، ووصول أثرها منه إلى جميع الخلائق فصرْتَ رحمة للعالمين، وصارت نبوّتك عامة خاتمة".

وبناء على هذا الرمز ***فالنبي*** ﷺ هو مبدأ الكمال ومنشأ الفيض والأب الحقيقي –كما قال ابن عربي- للمؤمنين لذلك كانت أزواج ***النبي*** ﷺ أمهات المؤمنين، وهو الواسطة بينهم وبين الحق في مبدأ فطرتهم وهو مرجع الكمالات ولا يصل فيض الحق بدونه لانّه الحجاب الأقدس واليقين الأول.

وقال عنه استواء ﷲ تعالى فيه ﷺ : فمعنى الاستواء ظهوره فيه سوياًّ تاما، إذ لا يطابق كلها مظهر غيره، فلا يستوي، ولا يستقيم إلا عليه، ولذلك لم يكن له ﷺ ظل، إذ لم يبق من ذاته مع صفاته بقية، لم تتحقق بالحق بالبقاء بعد الفناء التام"[(1)].

<u>قال تعالى:</u> ﴿ يس (1) وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ (2) إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾ *يس/ الآية: 1-3*

هناك رمزية متوافقة مع رمزية الآية السابقة في سورة طه، إذ ذكر ابن عربي صفتين دالتين على كمال استعداد ***النبي*** ﷺ وهذا الكمال كمال تام موصوف بالاستقامة، فجاء تأويل حرف "**الياء**" من﴿**يس**﴾ إلى اسم **الواقي**، وحرف "**السين**" إلى اسم **السلام** فقال: "الذي وقى سلامة فطرتك السالمة عن النقص في الأزل عن آفات حجب النشأة والسلام الذي هو عينها وأصلها، والقرآن الحكيم الذي هو صورة كمالها الجامع لجميع الكمالات"[(2)].

<u>قال تعالى:</u> ﴿ ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ *ص/ الآية: 01*، جاء في الآية قسم بالصورة المحمدية وهي تأويل لمعنى ﴿**ص**﴾ وهو الكمال التام وهو العقل القرآني الجامع لجميع الحكم والحقائق من الاستعداد التام المناسب لتلك الصورة الشريفة[(3)].

<u>قال تعالى:</u> ﴿ ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ ﴾ *ق/ الآية: 01*، حرف "**القاف**" رمزية إلى القلب المحمدي الذي هو العرش الإلهي، المحيط بالكل استنادا لقوله تعالى في الحديث القدسي: ((لا يسعني أرضي ولا سمائي ويسعني قلب عبدي المؤمن))[(4)].

<u>قال تعالى:</u> ﴿ طسم (1) تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴾ *الشعراء/ الآية: 1-2*، "**طاء**" إشارة إلى الطاهر، "**سين**" إلى السلام و"**ميم**" إلى المحيط بالأشياء بالعلم والكتاب المبين الذي هو الأسماء والصفات آياته، هو الموجود المحمدي الكامل

---

(1) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، سورة طه، ج: 2، ص: 31 فيها تفصيل أكثر.
(2) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 323.
(3) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 348.
(4) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 526.

تطبيقية نقدية

ذو البيان والحكمة، فيكون المعنى طهارته من لوث البقية وسلامة الاستعداد عن النقص والكمال الشامل لجميع المراتب بالعلم(1).

قال تعالى: ﴿ **طس تِلْكَ آَيَاتُ الْقُرْآَنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ (1) هُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ** ﴾ ***النمل/ الآية:1-2***، رمزية الحروف في هذه الآية هي نفسها رمزية سورة الشعراء ﴿ **طسم** ﴾ إلا أن حرف "**الميم**" في ﴿ **طسم** ﴾ قام مقامه في سورة النمل﴿ **هُدًى وَبُشْرَى** ﴾ لأن الهداية إلى الحق والبشارة بالوصول لا يكونان إلاّ بعد الكمال العلمي، والعلم إشارة إلى حرف "**الميم**" في ﴿**طسم**﴾ (2).

قال تعالى: ﴿ **حم (1) تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ** ﴾ ***غافر/ الآية: 1-2***،﴿**حم**﴾ رمزية إلى الحق المحتجب بمحمد فهو حق بالحقيقة، محمد بالخليقة أحبه فظهر بصورته، فكان ظهوره به "تنزيل الكتاب" المحمدي.

و﴿**حم**﴾ معناه في الحقيقة لا إله إلا ﷲ ***محمد*** رسول ﷲ الحق الباطن حقيقته الظاهر بمحمد المكنون بعزته في سرادقات جلاله المتنزل في مراتب غيوبه ومظاهر علية في الصورة المحمدية(3).

كل السور التي كان ابتداعها بالحرفي ﴿**حم**﴾ دلت على تفسير معين يصب في دلالة واحدة الذي هو "الحق و ***محمد*** ﷺ" وذلك بعد تتبع هذه الآيات والنظر في معانيها.

قال تعالى: ﴿ **وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى** ﴾ ***النجم/ الآية: 01***

فهذا قسم بالنفس المحمدية إذا فنيت وغربت عن محل الظهور، وسقطت عن درجة الاعتبار في الظهور والحضور، ﴿ **إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾ إليه من وقت وصوله إلى أفق القلب الذي هو سماء الروح إلى انتهائه إلى الأفق الأعلى الذي هو نهاية مقام الروح المبين(4).

قال تعالى: ﴿ **إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا** ﴾ ***الفتح/ الآية:01***

هذه الآية الكريمة تحدثت برمزية ابن عربي وتأويلاته عن ثلاثة فتوح ***للنبي*** ﷺ:

الأول: الفتح القريب المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ **فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا**﴾ **الفتح**

الثاني: الفتح المبين المشار إليه بالآية المذكورة.

الثالث: الفتح المطلق المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ **إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ** ﴾

---

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 171.
(2) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 191.
(3) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 391.
(4) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 553.

تطبيقية نقدية

فأما **الأول**: فمعناه فتح باب القلب بالترقي عن مقام النفس عن طريق المكاشفات الغيبية والأنوار اليقينية والملكوتية وحصول المعارف وكشوف الحقائق القدسية.

أما **الثاني**: فيحصل الفتح المبين بظهور أنوار الروح لأن مقام القلب لا يتم ولا يكتمل إلاّ بعد الترقي إلى مقام الروح فتنقطع المادة ويحصل في هذا الفتح مغانم المشاهدات الروحية والمسامرات[1] السرّية.

أما **الثالث**: هو فتح باب الوحدة بالفناء المطلق والاستغراق في عين الجمع بالشهود الذاتي وظهور النور الأحدي[2].

فأما **الأول** فهو متيسر، ويمكن أن يشارك ***النبي*** فيه المؤمنون فهو عام أما **الثاني والثالث** فهو خاص بكمال ***النبي*** ﷺ.

قال تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ** ﴾.

أي المتلفق في غواشي البدن وملابسه ﴿ **قُمِ** ﴾ سائرا في سبيل الله ﴿**إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ**﴾ بتأييدك بروح القدس وإفاضة نوره عليك حتى يخرج ما فيك بالقوة إلى الفعل من المعاني والحكم ﴿**قَوْلًا ثَقِيلًا** ﴾ ذا وزن واعتبار ﴿ **وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ** ﴾ الذي هو أنت أي اعرف نفسك واذكرها ولا تنساها واجتهد لتحصيل كمالها [3].

قال تعالى: ﴿ **يَاأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ (1) قُمْ فَأَنْذِرْ** ﴾

توافق هذه الآية في تأويلها الآية السابقة –**المزمل**- فهي تتحدث عن البدن المحتجب بصورته والقيام عن أشغال الطبيعة والتنبه عن الغفلة [4].

قال تعالى: ﴿ **عَبَسَ وَتَوَلَّى** ﴾

قال ابن عربي عن هذه الآية: "كان رسول الله ﷺ في حِجر تربية ربه لكونه حبيبا فكلما ظهرت نفسه بصفة حجبت عنه نور الحق حتى تَحرّك بنفسه لا بالله، عوتب وأُدِب، كما قال: ((***أدبني ربي فأحسن تأديبي***)) [5] إلى أن يخلقَّ بأخلاقه تعالى"

---

(1) **المسامرة**: خطاب الحق للعارفين من عالم الأسرار والغيوب منه نزل به الروح الأمين (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 91)

(2) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 505.

(3) **ينظر:** المصدر نفسه، ج: 2، ص: 719.

(4) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 725.

(5) حديث ضعيف: أخرجه السمعاني أبوسعيد: أدب الإملاء والإستملاء، ت: أحمد محمد عبد الرحمن محمود، مطبعة المحمودية، جدة، ط: 1، 1414ه/ 1993م، رقم الحديث: 1، ص: 88 .

تطبيقية نقدية

وقال أيضا عن تخلق *النبي*: "فإنّ التخلق بأخلاقه كان بعد الوصول والفناء والتحقق به حال البقاء، وهو الاستقامة(1) وقت التمكين وانتفاء التلوين..." (2)، إلى آخر التفسير الذي يبين فيه ابن عربي حال التلوين الذي يصيب الإنسان فعبرّ عن حال *النبي* ﷺ حين إعراضه عن الفقير الأعمى وكيف نبهه الله سبحانه وتعالى ﷻ.

ما يلازم رسالة *النبي* ﷺ :

القرآن الكريم: قال تعالى: ﴿ **تِلْكَ آَيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ** ﴾، وقال: ﴿ **وَالْقُرْآَنِ الْحَكِيمِ**﴾، وقال: ﴿ **وَالْقُرْآَنِ الْمَجِيدِ** ﴾ وقال: ﴿ **عَلَّمَ الْقُرْآَنَ** ﴾، ﴿ **تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ**﴾ وغيرها من الآيات وهي كثيرة، التي تحدثت عن القرآن بأوصاف بليغة وهي ملازمة *للنبي* ﷺ لأنه المعجزة الخالدة.

وابن عربي في تأويله لهذه الآيات لا يخرجها عن النطاق الذي يتمحور حول العقل الفرقاني المخصوص *بالنبي* المنفرد به، بعد استعداده الكامل، **والعقل الفرقاني**: هو العقل المحيط المسمى عقل الكل، الجامع لكمالات جميع العقول، وذلك إنما يكون بظهوره تعالى في مظهره المحمدي بجميع صفاته المفيض بها على جميع الخلائق.

والقرآن شامل للحكمة، فهو صورة كمال استعداد *النبي* ﷺ وتنزيله بإظهاره مفصلا من مكمن الجمع على مظهر *النبي* ليكون فرقانا من الله ﷻ تعالى، ويمنع ظهور المكنون في غيبه على مظهر *النبي* وصيّره كما هو **"فرقانا"**.

ويشير ابن عربي إلى الآيات التي يقسم الله تعالى فيها بالقرآن المجيد، فتتكرر مصطلحاته التأويلية ما أقسم إلاّ لأنّه العقل القرآني الكامل الذي هو الاستعداد الأولي الجامع لتفاصيل الوجود كله، فإذا برز وصار إلى الفعل كان عقلا فرقانيا(3) – كما سبق الإشارة.

مسائل تابعة:

قال تعالى: ﴿ **وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآَنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا**﴾ ***طه/ الآية: 114.***

---

(1) **الاستقامة**: وهي الوفاء بالعهود كلها وملازمة الصراط المستقيم برعاية حدّ التوسط في كل الأمور من الطعام والشراب واللباس وأمور الدين فذلك هو الصراط المستقيم (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 8)

(2) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 767.

(3) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج:1/ 2.

<u>تطبيقية نقدية</u>

قال ابن عربي في معنى الآية: ﴿ **وَلَا تَعْجَلْ** ﴾ عند هيجان الشوق لغاية الذوق، بتلقي العلم اللدني عن مكمن الجمع ﴿ **مِنْ قَبْلِ** ﴾ أن يحكم بوروده عليك ووصوله إليك فإن نزول العلم والحكمة مترتب بحسب ترتب مراتب ترقيك في القبول ولا تفتر عن الطلب والاستفاضة، فإنّه غير متناه واطلب الزيادة فيه بزيادة التصفية والترقي والتحلية".

وقال: "الإستزادة، إنما تكون بدعاء الحال، ولسان الإستعداد، لا بتعجيل الطلب والسؤال قبل امكان القبول، وكلما علمت شيئا زاد قبولك لما هو أعلى منه وأخفى" [(1)].

<u>قال تعالى:</u> ﴿ **لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ** ﴾ ***القيامة/ الآية: 16***.

الإنسان عجول الطبع فلذلك اختار العاجلة وتعجل عند إلقاء الوحي ***للنبي*** ﷺ فتظهر نفسه لتتلقفه وهذا ذنب الحال وحجاب الوجود، لذلك أمره تعالى بألاّ يفعل ولا يحرك لسانه به، بل لابد أن تكن قواك يا رسول ﷺ هاوية ونفسك غائبة عن مورد الوحي وقلبك سالما عن صفاتها خالصا في التوجه آمنا عن حركة النفس.

﴿ **إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآَنَهُ** ﴾ **المعنى**: جمعه فيك وقرآنه، أي ليكن جمعه في مقام الوحدة وقرأتك إيّاه بنا فانيا عن ذاتك وفي عين الجمع، حيث لم يكن لك وجود ولا بقية ولا عين ولا أثر.

﴿ **فَإِذَا قَرَأْنَاهُ** ﴾ أوجدناه، حال فنائك فينا ﴿ **فَاتَّبِعْ قُرْآَنَهُ** ﴾ بالرجوع إلى مقام البقاء بعد الفناء وظهور القلب والنفس فيَّ ثم عند كونك في مقام التفصيل ﴿ **ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ** ﴾ وإظهار معانيه في حيّز قلبك ونفسك مفصلة مشروحة [(2)].

هذه الآيات جاءت مبيّنة لمعنى الآيات السابقة الذكر التي تناولت معنى الفرقان والقرآن وبيّنت ما مقصود الاستعداد الأولى والعقل القرآني الذي كان مجملا في الغيب في الذات قبل أن يكون ***النبي*** صورة، ثم جاء التفصيل بمجيئ ***النبي*** ﷺ إلى عالم الشهادة شارحا مفصلا لآيات القرآن.

<u>فائدة:</u> لفظة "**سورة**" عند ابن عربي هي بمعناها الرمزي "**منازل**".

ثمة أمر لابد من الوقوف عنده في هذه الجزئية المتعلقة ***بالنبي*** ﷺ وهي تكرار لفظ الكمال باشتققاتها ومعانيها، فالمثال عن مادة "ك.م.ل" "الكمالات، الكمال، أكمل، كاملا مكملا..." أما معانيها على سبيل المثال: "التام، اتصف بجميع الصفات الجمالية، مصدره الذات، سويًّا تاما..." وغيرها من

(1) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 63.
(2) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 235.

المصطلحات الإشارية التي تدل على صفة الكمال وهذا إن دل إنما يدل على أن ابن عربي عبرّ عن *النبي* ﷺ بما اشتهر في فكره **بالإنسان الكامل**.

معنى الكمال عند ابن عربي: العالم كله لولا الإنسان الكامل، ما وجد، وما أوجد الله على صورته أحدا إلاّ الإنسان الكامل، فمن وقف على الحقائق كشفا وتعريفا إلهيا فهو الكامل الأكمل، ومن نزل عن هذه الرتبة فهو الكامل، وما عدا هذين فإما مؤمن أو صاحب نظر عقلي لا دخول لهما في الكمال، فكيف في الأكملية [1].

رمزية الرجل والمرأة عند ابن عربي:

الحديث عن المرأة[2] يقود للكلام على الرجل والعكس صحيح، وذلك لتلازمهما إذ لا يمكن دراسة طرف دون آخر وهذا ما سيلاحظ في العناصر التالية:

قال رسول الله ﷺ: ((***حُبّبَ إليَّ من دنياكم ثلاثٌ النساء والطيبُ وجُعلت قُرَّة عين الصلاة***))[3].

انطلاقا من هذا الحديث الشريف، انبعث خيالُ ابن عربي في مجال الذوق والجمال والعشق الإلهي.

يَخْلُص ابن عربي في هذا **التثليث** "النساء والطيب والصلاة" إلى عدة عناصر هي:

1) جُعل الطيب بين النساء والصلاة، فَجَعَلَ الخاتمة نظيرةَ الأولى في التأنيث وأدرج بينهما التذكير، فبدأ بالنساء وختم بالصلاة وهما تأنيث، والطيب بينهما وهو مذكر، وعلى هذا فإن الرمزية فيه تقول أنّ الرجل مُدرج بين ذاتٍ ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه فهو بين مؤنثين: تأنيث ذاتٍ وتأنيث حقيقي كذلك النساء تأنيث حقيقي والصلاة تأنيث غير حقيقي، والطيب مذكر بينهما، ***كآدم*** بين الذات الموجود هو منها، وبين ***حواء*** الموجودة عنه، ولو استعمل الإنسان أي مصطلح كالصفة والقدرة لَوَجَد التأنيث، وحتى أصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة في وجود العالم والعلة مؤنثة [4].

---

(1) محمود محمود الغراب: الإنسان الكامل، من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، دار الفكر، دمشق، ط: 2، 1410ه/ 1990م، ص: 08.

(2) مع العلم أنه قد تم التطرق لبعض العناصر المتعلقة بالمرأة في موضوع رمزية الجمال، لكن في هذه الجزئية سيتم معالجة الموضوع من زاوية أخرى.

(3) النسائي أبو عبد الرحمن: المجتبى من السنن، المشهور بسنن النسائي، ت: فريق بيت الأفكار الدولية، الرياض، كتاب: عشرة النساء، باب: حب النساء، رقم الحديث: 3939، ص: 416./ لفظ "ثلاث" رائد في هذا الحديث برواياته

(4) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: عاصم الكيالي الدرقاوي، ص: 201.

2) غَلَّبَ ***النبي*** ﷺ في هذا الخبر التأنيث عندما قال: "**ثلاث**" ولم يقل "**ثلاثة**" الذي هو لعدد المذكر على الرغم من ذكر مذكر الطيّب، والعرب تغلِّب التذكير على التأنيث فتقول "الفواطم وزيدُ خرجوا" ولا تقول "خرجن" وقوله ﷺ "ثلاث" دون "ثلاثة" لعلم يعلمه هو ﷺ(1).

3) ابتدأ ***النبي*** ﷺ في هذا الحديث بالنساء وأخّر الصلاة لأنّ المرأة جزءٌ من الرجل في أصل ظهور عينها، وقال ﷺ: ((***من عرف نفسه فقد عرف ربه***)) ، فعملية الاستلزام هنا تكمن في:

المرأة ← جزء من← الرجل ←جاءت ذات

↓ ↓

جزءٌ ← من ← ← **كل**

ومعرفة الجزء ← يؤدي إلى معرفة الكل التي هي نفسك

ومعرفة نفسك ← يؤدي إلى معرفة ربك وعكس المعادلة صحيح.

وإنما حُبِب النساء من باب "**حنين الكل إلى جزئه**"(2).

قال تعالى: ﴿ **وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي** ﴾ الحجر/ الآية: 29، ولقد تقدم ذكر خلق ***آدم عليه السلام***، وإنما الحديث بعد خلقه، حدوث الشوق من الحق للقاء المقربين مع كونه يراهم، وهذا الشوق في حقيقته إنما هو شوق لنفسه كما جاء على لسان ابن عربي لأنّه نفخ من روحه في *آدم* وخلقه على صورته بأركانه(3).

اتخذ ابن عربي من المرأة رمزا للعشق الإلهي، فهي الفضاء الجمالي ووسيلة للتفاعل، ونظر إليها كيانا لا صورة، باعتبارها أفضل ميدان للتجليات الإلهية، والحديث عن كمال المرأة وبلوغها درجة الاتصال، فهي رمزية الأنوثة باعتبارها أصل الأشياء، وهي المحل المنفعل وفيها أعظم شهود للحق، والحب الذي يُفني الذاتين هما أبرز مظاهر الوحدة بين الموجودات.

وللتوضيح أكثر يقول ابن عربي في فلسفته التأويلية أن الله تعالى خلق ***آدم عليه السلام*** بيديه، ***وحواء عليها السلام*** بعثها منه لتؤنس وحشته وبهذا يتحقق الكمال الذي لا يمكن أن يقتصر على جانب الذكورة أو الأنوثة، كما أنّ درجة التفضيل للرجل في قوله قال: ﴿ **وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ** ﴾ لكون *آدم* خلقه من تراب ونفخ فيه من روحه ***وحواء*** منبعثة من ذات *آدم*، والحقيقة أن الأفضلية ستؤول للأنثى على الرجل بحكم أن *آدم* له مقام "**الفردية**" وحواء لها

---

(1) **ينظر:** المصدر نفسه، ص: 202.
(2) المصدر نفسه، ص: 202.
(3) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: عاصم الكيالي الدرقاوي، ص: 202.



"**الوحدانية**" والفردية مقام يرمز **للخلافة** لاحتواء الصفات والأسماء الإلهية المتضادة لكون الإله خلقه بيديه رمز الجلال والجمال والغفران والعقاب، أما الوحدانية، مظهر **الأحدية** صادرة عن الذات الكريمة[1] وهي المعبرة عن التجليات الإلهية والمعبرة في جوهرها عن الإنسان الكامل ومعرفة الوحدانية هي أول أوجه المعرفة عند الصوفية، والخلق باليدين يرمز إلى الثنائيات واختلاف سبل تعددها، أما الانبعاث فيرمز إلى الدفعة الواحدة، أي **وحدة وكمال**.

مسألة تابعة:

" **حواء عين آدم** " يعنى أنها أنوثته، لأن للنفس عند ابن عربي معنى الأنوثة في كل إنسان قال:" النفوس كلها في مقام الأنوثة لمن عقل "

وحواء **أصل** لآدم و**مثل** و**نفس**، فهي أصله من منطلق قدرة المرأة على الولادة، وهي مثله من النفس الواحدة التي وجدا منها، وهي نفسه باعتبارها تحيل على الأنوثة البشرية الثاوية فيه، وحينما تظهر له يرى نفسه في مقام آخر، فتشكل الأنوثة عينا أو مرآة ينظر فيها الرجل إلى ذاته ويشاهد تميزه [2].

كما يدرج ابن عربي حب الرجل للمرأة ضمن الحب الإلهي، فالرجل يحن لله أصله كما سبقت الإشارة، والمرأة تحن للرجل موطنها وفي حنينها للرجل حنين لله أيضا والعشق والحنين في كل الأحوال إلهي، ويجب أن يكون كذلك، ونظر ***حواء لآدم*** فيه إدراك لأسمائه وصفاته ونظر *آدم* في ***حواء*** مرآة لتجليات الجمال والجلال ومحل الانفعال أي محل الإبداع والإنتاج والتولد ولذلك هي أفضل التجليات الإلهية وهي كمال الجمال، لذلك تجد ابن عربي أحب الجمال على اختلاف أشكاله وعديد ألوانه وأنواعه فأحب النقاء، ووصف بهاء الوجه وأحب العفة والزهد والخشوع وكل هذا دليل عظيم على **جمال** لله ﷻ **تعالى**، وما يخلفه من شوق وهوى، وما هو إلاّ ضرب من التواجد يحاول أن يصل به إلى الوجود الحق وبالجمال اتسع قلب ابن عربي فصار:

لقد صار قلبي قائلا كل صورة ... فمرعى لغزلان وديرٌ لرهبـــــان
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبة طائـــــــــف ... وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قـــــــرآن

---

(1) **ينظر**: ابن عربي محي الدين: كتاب الألف، ت: عبد الرحيم مارديني، ص: 37

(2) ينظر: نزهة براضة: الأنوثة في فكر ابن عربي، ص: 106

<u>**تطبيقية نقدية**</u>

فهذه صورة الإنسان الذي خلق في أحسن تقويم والذي جمع بين الروح والمادة، هذه المادة التي فصل القرآن في بيانها، والتي جاء أو تكونت من عناصر أو كما تسمى أيضا الأركان الأربعة.

<u>فائدة</u>: الأركان الأربعة:

قال تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (26) وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ (27) وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (28) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ** ﴾ الحجر/ الآية: 30.

انطلاقا من هذه الآيات وآيات أخرى تشبهها، نجد ابن عربي اعتبر أصل الإنسان عناصر أربعة ممتزجة وهي: "التراب، الماء، الهواء، الحرارة".

<u>التراب</u>: هو الحمأ، وهو الطين المتغير.

<u>الماء</u>: هو المسنون، ما صبَ عليه الماء، حتى خلص عن الأجزاء الصلبة الخشنة، الغير المعتدلة، المنافية لقبول الصورة التي يراد تصويرها منه.

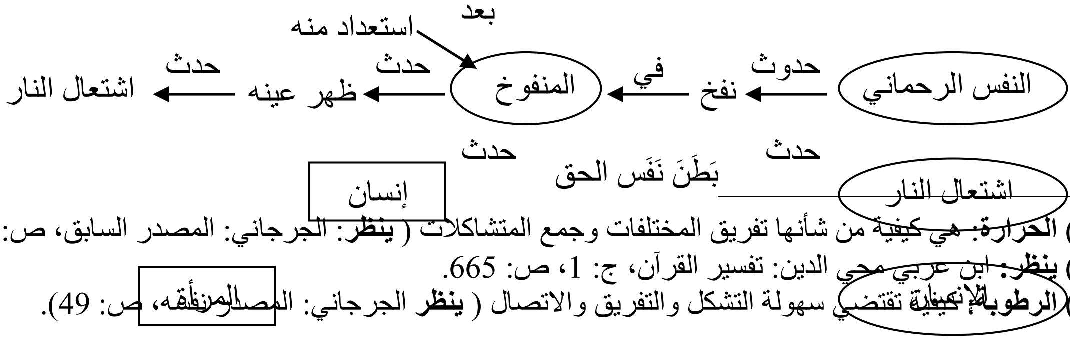
<u>الهواء</u>: هو الصلصال الذي تخلخل منه بالهواء.

<u>الحرارة</u>[1]: (نار) هي العامل الذي يجف به هذا الصلصال[2].

وبهذه العناصر الأربعة، بنى ابن عربي الكثير من تأويلاته وفلسفته عليها، فتارة يستعملها بمصطلح الأركان الأربعة، وتارة يستعملها بمصطلح العناصر الأربعة فاعتمد عليها في مفهومه للإنسان والكون، والحروف، والأعداد والأفلاك وغيرها.

إن هذه العناصر التي تحدث عنها ابن عربي، والتي تكوّن بها جسد ***آدم عليه السلام*** صارت أخلاطا، وعندما نُفخ فيه استعل بما فيه من رطوبة[3] فكان روح الإنسان منذ ذاك نارا لأجل نشأته.

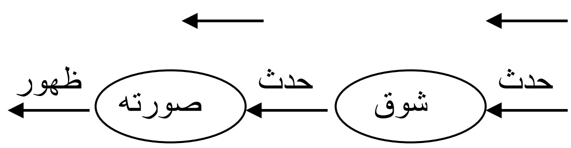
وبناءً على هذا الاشتعال الناري كان كلام الله تعالى ***لموسى عليه السلام*** في صورة نار لا نور، ويضيف ابن عربي إلى هذه الجزئية المتلازمة ما بيانه:



(1) **الحرارة**: هي كيفية من شأنها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات (**ينظر**: الجرجاني: المصدر السابق، ص: 39)

(2) **ينظر**: ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 665.

(3) **الرطوبة**: كيفية تقتضي سهولة التشكل والتفريق والاتصال (**ينظر** الجرجاني: المصدر نفسه، ص: 49).



فلما كانت المرأة هي صورته التي ظهرت بها***لآدم عليه السلام*** ولما كانت هي الشخص الذي اشتاق له على صورته، فظهرت، ولما حنَّ إليها حنين الشيء إلى نفسه وحنَّت إليه حنين الشيء إلى وطنه، كانت مركز الإبداع ، مقام الوحدانية، مظهر الأحدية صادرة عن ذات إلهية موطن التجليات.

تحليل ابن عربي لخلق ***حواء عليها السلام*** لم يتوقف عند هذا المقام، بل أخذته فلسفته الصوفية إلى أبعد من هذا، فوضع موازنة بين سجود الملائكة***لآدم عليه السلام*** وبين صُورية ***حواء لآدم عليهما السلام***، فجاء في كتابه فصوص الحكم[1] مقولته: "ثم اشتق له شخصا على صورته سماه امرأة، فظهرت بصورته...فحُبِّبَ إليه النساء، فإنّ ﷲ أحب من خَلَقهُ على صورته وأسجد له ملائكته النوريين على عِظَم قدرهم...فمن هناك وقعت المناسبة، والصورة أعظم مناسبة وأجلها وأكملها: فإنها زوج أي شفعت وجود الحق، كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرَّجُل، فصيّرتْهُ زوجًا".

وهذا الكلام يفسر الفكرة السابقة التي مفادها أن ***آدم*** وجد بين مؤنثين تأنيث ذات وتأنيث حقيقي، بين ذات الوجود وبين حواء الموجودة.

4) نعود لحديث ***النبي*** ﷺ عندما قال: "***حبب إليَّ...النساء***" اعتبر ابن عربي حُبَّ ***النبي*** ﷺ للنساء، حُبٌّ يوصل إلى الحب الإلهي، انطلاقا من **ثلاثية** أخرى هي "الحق والرجل والمرأة" فقال[2]: فحنّ الرجل إلى ربه الذي هو أصله حنين المرأة إليه، فحببَّ إليه ربه النساء كما أحب ﷲ من هو على صورته".

5) أما الزمان، فقد لعب دورا هاما في هذه الفلسفة التأويلية في الفعل "**حُبّبَ**" بدلا من "أحببتُ" فاعتبره أمر أزلي مرتبط بخالقه لا منقطع عند المخلوقات، فأيّ علاقة تكون بين الرجل والمرأة، إنما هي في حقيقتها حنين صورته لذاته تعالى، فقال: "فما وقع الحب إلاّ لمن تكون عنه، وقد كان حبهُ لمن تكوَّن منه وهو الحق، فلهذا قال: "**حُبِّبَ**" ولم يقل أحببتُ من نَفسه لتعلق حُبِّهِ بِربِّه

(1) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: علصم الكيابي الدرقاوي، ص: 203.
(2) المصدر نفسه، ص: 203.

الذي هو على صُورته حتى في مَحَبَّته لامرأته فإنه أحبها بحُبِّ ﷲ إياه تخلُّقًا إلهيا"[1].

وإنه لمن الضرورة أيضا أن نُنَبه إلى أنَّ حُبُّ ***النبي*** ﷺ للنساء يَنبعث من كمال شهود الحق[2] فيهن فقال: "فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل، لأنّه يُشاهد الحق فيهن فقال: "فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل، ومن نفسه من حيث هو منفعل خاصّة"[3].

فائدة:

أطلق ابن عربي برمزيته على المرأة مصطلح المنفعل وبدقة أكثر "**محل الانفعال**" ومعناه على لسانه": هُنَّ كالطبيعة للحق التي فتح فيها صور العالم بالتوجه الإرادي والأمر الإلهي الذي هو نكاح في عالم الصور العنصرية وهمة في عالم الأرواح النورية وترتيب مقدمات في المعاني للإنتاج" [4].

وهذا أيضا بيان لمعنى الإبداع، التجلي الأحدية في المرأة وقال: "من أحب النساء على هذا الحد فهو حبّ إلهي، ومن أحبهن على جهة الشهوة...كان صورة بلا روح".

هذا الكلام الذي جاء في كتاب فصوص الحكم، تُعضده آيات في سورة التوبة قال تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آَبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (23) قُلْ إِنْ كَانَ آَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ** ﴾ ***التوبة/ الآية:23-24.***

يقول فيها ابن عربي: "لا يترجّح فيكم جهة القرابة الصّورية، والوصلة الطبيعية على جهة القرابة المعنوية والوصلة الحقيقية، فيكون بينكم وبين من آثر الاحتجاب على الكشف من أقربائكم ولاية مسببة عن الاتصال الصوري مع فقد الاتصال المعنوي، واختلاف الوجهة الموجب للقطيعة المعنوية والعداوة الحقيقية فإن ذلكم من ضعف الإيمان...قال أحد الحكماء: (الحق حبيبنا والخلق حبيبا، فإذا اختلفا فالحق أحب إلينا)...وإن كانت هذه القرابات الصورية والمألوفات الحسية ﴿**أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ** ﴾ فقد ضعف إيمانكم ولم يظهر أثره في نفوسكم..." [5].

---

(1) المصدر نفسه، ص: 203.

(2) **شهود الحق**: أو شواهد الحق وهي حقائق الأكوان فإنّها تشهد بالمكوّن

(3) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: عاصم الكيالي، ص:204.

(4) المصدر نفسه، ص:204.

(5) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 493.

تطبيقية نقدية

والطبيعة حقيقة ما هي إلاّ النَّفَس الرحماني كما قال ابن عربي: "وليست الطبيعة في الحقيقة إلاّ النَّفَس الرحماني، فإنَّه فيه انفتحت صورة العالم أعلاه وأسْفلهِ لسريان النَّفخة في الجوهر الهيولاني في عالم الأجرام خاصة" (1).

يناسب هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ **الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ**﴾ ***البقرة/ الآية: 27***، وقوله: ﴿ **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آَدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى** ﴾ ***الأعراف/ الآية: 172.***

جاء معنى هاتين الآيتين في تفسيره أنّ الله ﷻ تعالى هو العقل الأقدس والروح الأول الذي هو روح العالم المسمى يمين الرحمن، ***وآدم*** هو النفس الناطقة الكلية التي هي قلب العالم، وتنويره بنوره بالاتصال الروحاني، وإخراج النفوس الشخصية الجزئية التي كانت فيها بالقوة وإخراجها إلى الفعل فكانت هي الذرية(2).

وهذا ما ذهب إليه ابن سينا حين تحدث عن ماهية النفس في كتابه الشفاء(3)، وبيّن حقيقتها وطبيعتها، فتحدث عن حركة القوة والفعل فقال:" وإنما يتم وجودها من حيث هي نبات وحيوان لوجود هذا الشيء لها فهذا الشيءجزء من قوامها واجراء القوام كما علمت في مواضع هي قسمان: جزء يكون به الشيء هو ما هو **بالفعل**، وجزء يكون به الشيء هو ما هو **بالقوة**"، وبه تكون الذرية التي عبّر عنها ابن سينا بالنبات والحيوان إلاّ أنّه فرّق بين ما يكون بالفعل وما يكون بالقوة، وما يقع على البدن وما يقع على الحيوان والنبات، إلاّ أنّه اتفق مع ابن عربي على خاصية النفس وبالتعبير الأدق النفس الكلية.

6) قوله ﷺ **"النساء"** بدلا من **"امرأة"** لأن النساء جاءت من النسيئ لقوله تعالى: ﴿ **إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ** ﴾ ***التوبة/ الآية:37.*** وهذه الآية تتحدث عن البيع بنسيئة بتأخير، وفي نظر ابن عربي ذكر ***النبي*** ﷺ للفظ النساء إنما ينبعث عن تأخرّهن في الوجود والنشأة هي التأخير، وهذا يُفسر معنى قوله تعال: ﴿ **وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ** ﴾. أي أنها نزلت درجة عن الرجل وليس هذا مقام الذم إنما حال كل واحد منهما، قال ابن عربي: "فما له الأوَّلية التي للحق، فتميّزت الأعيان بالمراتب فأعطى كُل ذي حق حقَّهُ كُلّ عارفٍ" (4).

طبائع البشر:

---

(1) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: عاصم الكيالي، ص: 205.

(2) **ينظر** ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج:1، ص: 32.

(3) ابن سينا: كتاب الشفاء – الفن السادس من الطبيعيات (علم النفس)، ص: 10.

(4) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: عاصم الكيالي الدرقاوي، ص:205.

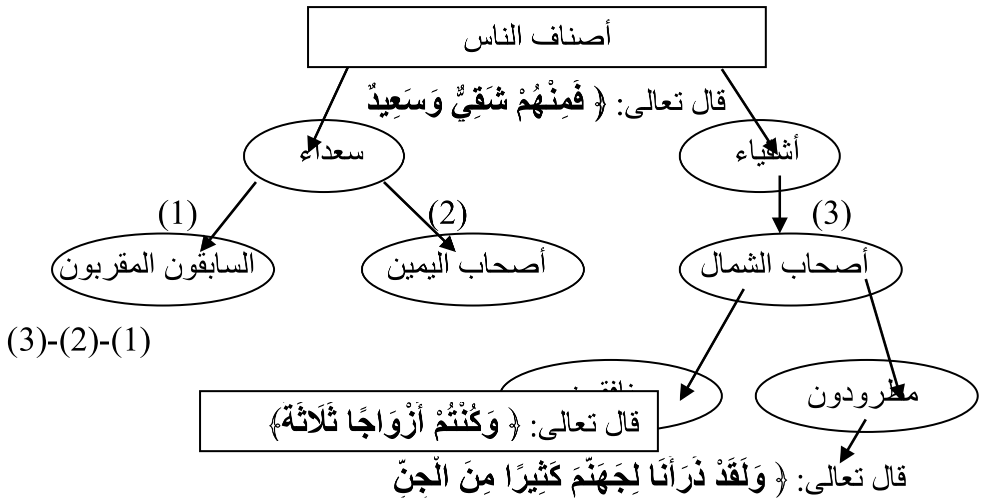


تطبيقية نقدية

لقد اقتضت حكمة الله تعالى أن تصنف البشر إلى نماذج محصورة في ثلاثة أصناف، وهي **المؤمن والكافر والمنافق**، فالذي اتخذ من الدعوة موقفا إيجابيا سمي مؤمنا، والذي اتخذ منها موقفا سلبيا سمي كافرا، والذي لم يتخذ موقفا على الإطلاق سمي منافقا(1)، وجميع البشر بأصنافهم ودرجاتهم يندرجون ضمن هذه الثلاثية، وابن عربي كانت له نظرة أخرى في التقسيم انطلاقا من الخواتم.

تحدث ابن عربي عن حال الناس فصنّفهم بحسب عاقبتهم إلى سبعة أصناف وذلك من خلال تفسيره لقوله تعالى: ﴿ **الم (1) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ** ﴾ *البقر/الآية:1-2*

والمخطط الذي بين أيدينا يبين هذه الأحوال(2).



المطرودون: الذين حق عليهم القول وهم أهل الظلمة والحجاب الكلي المختوم على قلوبهم أزلا.

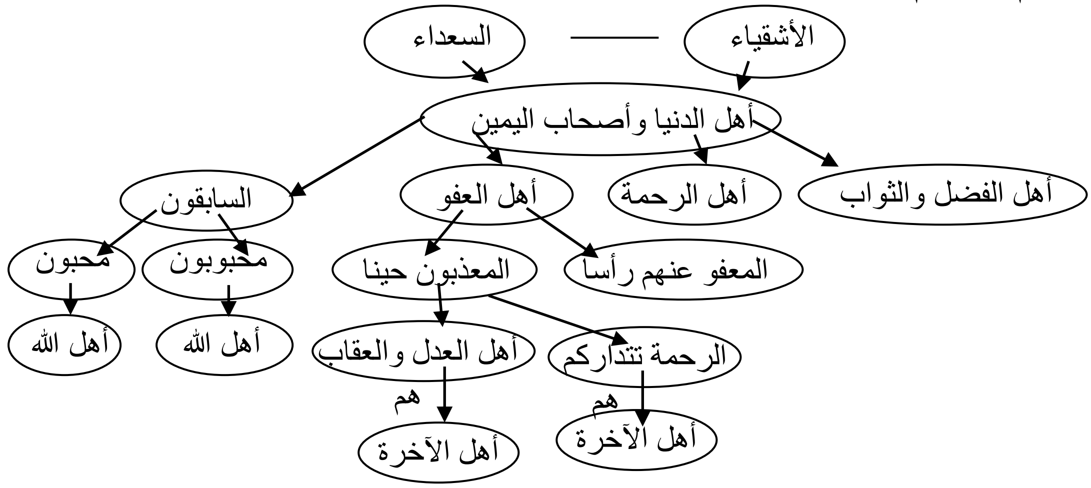
المنافقون: الذين كانوا مستعدين في الأصل قابلين للتنوّر، بحسب الفطرة والنشأة ولكن احتجبت قلوبهم بالرين المستفاد من اكتساب الرذائل وارتكاب المعاصي ومباشرة الأعمال البهيمية ومزاولة المكايد الشيطانية، وحتى رسخت الهيئات الفاسقة والملكات المظلمة في نفوسهم، وارتكزت على أفئدتهم فبقوا شاكين

(1) أحمد محمد فارس: النماذج الإنسانية في القرآن الكريم، دار الفكر العربي، بيروت، ط:2: 1409ه/ 1989م، ص: 74

(2) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج:1، ص: 15.

تطبيقية نقدية

حيارى تائهين، فهم أشد عذابا وأسوأ حالا من الفريق الأول لمنافاة مسكة استعدادهم لحالهم(1).



أهل الفضل والثواب: هم الذين آمنوا وعملوا الصالحات للجنّة، راجين لها راضين بها فوجدوا ما عملوا حاضرا على تفاوت درجاتهم ولكل درجات مما عملوا.

أهل الرحمة: هم الباقون على سلامة نفوسهم وصفاء قلوبهم، المتبوّئون درجات الجنة على حسب استعداداتهم من فضل ربهم لا على حسب كمالاتهم من ميراث عملهم.

أهل العفو: هم الذين خلطوا عملا صالحا وآخر سيئاً.

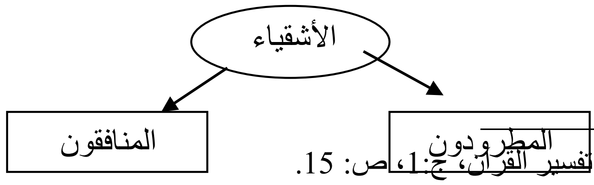
أ-المعفو عنهم رأسا: لقوة اعتقادهم وعدم رسوخ سيئاتهم لقلة مزاولتهم إياها أو لمكان توبتهم عنها فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات.

ب-المعذبون حينا: وذلك بحسب ما رسخ فيهم من المعاصي حتى خلصوا عن دون ما كسبوا فنجوا.

الرحمة تتداركهم: هم الذين ظلموا سيصيبهم سيئات ما كسبوا لكن الرحمة تتداركهم.

المحبون: هم الذين جاهدوا في الله حق جهاده وأنابوا إليه حق إنابته فهداهم سبله.

المحبوبون: هم أهل العناية الأزلية الذين اجتباهم وهداهم إلى صراط مستقيم.



(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج:1، ص: 15.

القرآن ليس هدى لهم لامتناع قبولهم للهداية لعدم استعدادهم ولزوال استعدادهم ومسخهم وطمسهم بالكلية بفساد اعتقادهم فهم أهل الخلود في النار

كما نجد لابن عربي تقسيمات أخرى لطبائع البشر وباعتبارات أخرى، والاختيار وقع على هذا التقسيم لأنه شامل لكل الطبائع وعام لجميع الناس، كما أنه يخاطب بخواتم الأفعال التي يعرف بها الإنسان.

أوصاف البشر:

أ- المؤمنون: قال تعالى:﴿**التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ ***التوبة/ الآية: 112.***

قال ابن عربي في تفسير هذه الآية وذكر أوصاف أهلها[(1)]: "...ثم لما ذاقوا بالتجرد عنها لذة الترك، وحلاوة نور اليقين، رجعوا عن مقام لذة النفس وتابوا عن هواها، ومشتهياتها، فلم يبق عندهم لجنّة النفس قدر، فوصفهم بالتائبين بالحقيقة، الراجعين عن طلب ملاذ النفس، وتوقع الأجر إليه، العابدين الذين إذا رجعوا عن محبة النفس والمال، وطلب الأجر والثواب، عبدوا ﷲ حق عبادته لا لرغبة ولا لرهبة، بل تشبها بملكوته في القيام بحقه تعالى، بالخضوع والخشوع والتذلل لعظمته وكبريائه، تعظيما وإجلالا، ثم حمدوا ﷲ حق حمده، بإظهار الكمالات العملية الخلقية، والعملية المكنونة في استعداداتهم بالقوة، حمدا فعليا حاليا، ثم ساحوا إليه بالهجرة عن مقام الفطرة ورؤية الكمالات الثابتة وتألفهم واعتدادهم، وابتهاجهم بها في مفاوز الصفات ومنازل السبحات.

ثم ركعوا في مقام محو الصفات، ثم سجدوا بفناء الذات، ثم قاموا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمحافظة على حدود ﷲ في مقام البقاء بعد الفناء وبشر المؤمنين بالإيمان الحقيقي المقيمين في مقام الاستقامة" [(2)].

وبجوار الآيات التي تخاطب المؤمنين نجد الآيات التي تخاطب المرأة بأوصاف سواء كانت حسنة أو سيئة إنما حملها ابن عربي على رمزية قصور الإنسان في أفعاله أو توفيقه في أعماله.

---

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 510.
الطمس: هو ذهاب الرسوم بالكلية في صفات نور الأنوار
(2) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 511.



تطبيقية نقدية

فنجده في قوله تعالى: ﴿ **ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا** ﴾ ***التحريم/ الآية: 10***، جاء معناها "إنَّ الوصل الطبيعية والاتصالات الصورية، غير معتبرة في الأمور الأخروية، بل المحبة الحقيقة والاتصالات الروحانية هي المؤثرة فحسب والصورية التي يحسب اللحمة الطبيعية والخلطة والمعاشرة لا يبقى لها أثر فيما بعد الموت ولا تكون إلاّ في الدنيا.

وقال تعالى: ﴿ **وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آَمَنُوا امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ** ﴾ ***التحريم/ الآية: 11***، قال: "إن القلب المقهور تحت استيلاء النفس الأمارة الفرعونية الطالب للخلاص بالالتجاء إلى الحق، الذي قويت قوة محبة ﷲ لصفائه وضعفت قوة قهره للنفس والشيطان لعجزه وضعفه لا يبقى في العذاب مخلدا ويخلص إلى النجاه ويبقى في النعيم".

نلاحظ من خلال هذه الأمثلة المتحدثة على النساء أنها جاءت برمزية ابن عربي المعروفة التي تحمل المفردات إلى أبعد ما يمكن أن يتصوره اللفظ.

ب- الكافرون: قال تعالى:﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (6)خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾ ***البقرة/ الآية:6-7***

وصف ابن عربي حال هؤلاء فقال: "هم فريق الأشقياء الأول الذين هم أهل القهر الإلهي لا ينجح فيهم الإنذار، ولا سبيل إلى خلاصهم من النار، أولئك حقت عليهم كلمة ربك أنهم لا يؤمنون، وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا أنهم أصحاب النار، سدّت عليهم الطرق، وأغلقت عليهم الأبواب، إذ القلب هو المشعر الإلهي الذي هو محلّ الإلهام، فحجبوا عنه بختمه، والسمع والبصر هما المشعران الإنسانيان، أي الظاهران اللذان هما بابا الفهم والاعتبار، فحرموا عن جدواهما لامتناع نفوذ المعنى فيهما إلى القلب، فلا سبيل لهم في الباطن إلى العلم الذوقي الكشفي، ولا في الظاهر إلى العلم(1) التعلميّ والكسبي، فحبسوا في سجون الظلمات في أعظم عذابهم"(2).

رمزية الكفر، فرعون:

قال تعالى: ﴿ **إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ (4) وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى**

(1) **العلم الظاهر**: أو ظاهر العلم و هو الأعيان الممكنات

(2) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 19.

تطبيقية نقدية

الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ (5) وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ ﴾ ***القصص/ الآية: 3-6***

كان رمز ابن عربي لفرعون قائم على أحوال النفس الأمارة، و ما يتبعها من ضياع وتفرقة فقال: ﴿ **إِنَّ فِرْعَوْنَ** ﴾ النفس الأمارة، استعلى وطغى في أرض البدن ﴿ **وَجَعَلَ أَهْلَهَا** ﴾ فرقا مختلفة، متخالفة متعادية، لأتباعهم السبل المتفرقة وتجافيهم عن طريق العدل والتوحيد، والصراط المستقيم ﴿ **يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ** ﴾ هم أهل القوى الروحانية ﴿ **يُذَبِّحُ** ﴾ من ناسب الروح في التأثير والتعلّي من نتائجها بإماتته، وعدم امتثال داعيته، وقهره ﴿ **وَيَسْتَحْيِي** ﴾ ما ناسب النفس في التأثر، والتسفل بتقويته وإطلاقه في فعله.

﴿ **وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا** ﴾ بالإذلال والإهانة والاستعمال في الأعمال الطبيعية والاستخدام في تحصيل اللذات البهيمية والسُّبَعِيَّة، وذبح الأبناء واستحياء النساء، فننجيهم من العذاب ﴿ **وَنَجْعَلَهُمْ** ﴾ رؤساء مقدّمين ﴿ **وَنَجْعَلَهُمْ** ﴾ ورّاث الأرض وملوكها، فإفناء فرعون وقومه ﴿ **وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ** ﴾ بالتأييد ﴿ **وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ** ﴾ النفس الأمارة ﴿ **وَهَامَانَ** ﴾ العقل المشوب بالوهم، المسمى عقل المعاش ﴿ **وَجُنُودَهُمَا** ﴾ من القوى النفسانية ﴿ **مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ** ﴾ من ظهور موسى القلب، وزوال ملكهم ورياستهم على يده"(1).

نرى ابن عربي يحافظ على هذه الرمزية لفرعون، فكلما صادف التفسير هذا الاسم إلا واستعمل الرمز ذاته ففي قوله: ﴿ **فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ** ﴾ معناه من استلاء النفس الأمارة وأعوانها.

﴿ **فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ** ﴾ من القوى النفسانية الظاهرة عليه، الغالبة على أمره فإنّه لا يصل إلى التمييز والرشد ولا يتوقى إلاّ بمعاونة التخيل والوهم وسائر المدركات الظاهرة والباطنة وإمدادها ﴿ **لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا** ﴾ في العاقبة ويعلم أن أعدى عدوّه النفس التي بين جنبيه، فيقهرها وأعوانها بالرياضة. قال تعالى: ﴿ **فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ** ﴾ نار الهوى على طين الحكمة، الممتزجة من ماء العلم وتراب الهيئات المادية، فاجعل لي مرتبة عالية من الكمال، من صعد إليها كان عارفا وهو إشارة إلى احتجابه بنفسه، وعدم تجرّد عقله من الهيئات المادية لشوب الوهم، أي حاولت النفس المحجوبة بأنانيته من عقل المعاش المحجوب بمعقوله، أن يبني بنيانا من العلم والعمل المشوبين بالوهميات، ومقاما عاليا من الكمال الحاصل بالدراسة والتعلم، لا بالوراثة والتلقي، من استعلى عليه توهم، كونه

(1) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 215.

عارفا، بالغا حد الكمال، ﴿ **لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى** ﴾ بطرق التفلسف، وإنما ظنّه من الكاذبين، لقصور عن درجة العرفان والتوحيد واحتجابه بصفة الأنانية والطغيان والتفرعن بغير الحق من غير أن يتصفوا بصفة الكبرياء عند الفناء، فيكون تكبرهم بالحق لا بالباطل عن صفات نفوسهم(1).

كان هذا نموذج عن رمزية النفوس الضالة، ومنها الكثير، فابن عربي يلازم الصفات على حسب طبيعتها فإن كانت خيّرة يعطيها بُعد إشاري في صفات النفوس الصالحة، وإن كانت شريرة يؤوّلها بأوصاف الضلال والطغيان مثل شخصية "قارون، هامان الذي ذكر قبل قليل مع فرعون" وكذا في قصة قابيل وهابيل نموذج لرمزية الحق والباطل، وعلى هذا يمشي ابن عربي في تأويل نصوص القرآن.

<u>ج- المنافقون</u>: قال تعالى: ﴿ **وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آَمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآَخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ (8) يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آَمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ** ﴾ ***البقرة/ الآية: 8-9***.

يعتبر النفاق لون من ألوان التلون، وإخفاء للحقيقة، أو إخفاء شيء و إظهار غيره، وهو التناقض الظاهر بين القول والعمل أو بين القول والنية والقصد، وهذا يؤكد أن العمل فيه كفر من ناحية، ونفاق من ناحية أخرى(2)، وكل هذا ينعقد في القلب موطن الأسرار والنوايا والخبايا، ولابن عربي مفهوم للنفاق وأوصاف تناسب المذهب الذي يتوجه إليه هذا الصوفي.

قال ابن عربي: "هم الفريق الثاني من الأشقياء، سلب عنهم الإيمان مع إدعائهم له بقولهم: ﴿ **آَمَنَّا بِاللَّهِ** ﴾ لأن محل الإيمان هو القلب لا اللسان، ومعنى قولهم: ﴿ **آَمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآَخِرِ**﴾ ادّعاء على التوحيد والمعاد، اللذين هما أصل الدين وأساسه أي لسنا من المشركين المحجوبين عن الحق، ولا من أهل الكتاب المحجوزين عن الدين والمعاد، لأن اعتقاد أهل الكتاب في باب المعاد ليس مطابقا للحق.

واعلم أن الكفر هو الاحتجاب والحجاب، إما عن الحق كما للمشركين، وإما عن الدين كما لأهل الكتاب، والمحجوب عن الحق محجوب عن الدين، الذي هو طريق الوصول إليه وضرورة، وأما المحجوب عن الدين ففقد لا يحجب عن الحق، فهؤلاء ادعوا رفع الحجابين معا فكذبوا بسلب الإيمان عن ذواتهم أي

---

(1) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 230.

(2) **ينظر** للتفصيل أكثر: محمد علي الجوزو: مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة، دار العلم للملايين، بيروت، ص:192

ليسوا بمؤمنين، ماداموا إيّاهم، المخادعة استعمال الخدع من الجانبين، وهو إظهار الخير واستبطان الشر، ومخادعة ﷲ ﷻ مخادعة رسوله ﷺ.

فخداعهم ﷲ وللمؤمنين إظهار الإيمان والمحبة واستبطان الكفر والعداوة وخداع ﷲوالمؤمنين إياهم مسالمتهم، وإجراء أحكام الإسلام عيهم بحقن الدماء وحصن الأموال، وغير ذلك، وادّخار العذاب الأليم والمآل الوخيم، وسوء المغبة لهم، وخزيهم في الدنيا لافتضاحهم بإخباره تعالى وبالوحي عن حالهم، لكن الفرق بين الخداعين أن خداعهم لا ينجح إلاّ في أنفسهم بإهلاكها وتحسيرها، وإيراثها الوبال والنكال، بازدياد الظلمة والكفر والنفاق واجتماع أسباب الهلكة والبعد والشقاء عليها، وخداع ﷲ يؤثر فيهم أبلغ تأثير ويوبقهم أشد ايباق وهم من غاية تعمقهم في جهلهم لا يُحسون بذلك الأمر الظاهر" [(1)].

قال تعالى: ﴿ **فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ** ﴾.

قال ابن عربي في وصف المنافقين من خلال هذه الآية: ﴿ **فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ** ﴾ أي شك ونفاق، تنكير المرض وإيراد الجملة الظرفية إشارة إلى عروض المرض واستقراره ورسوخه فيها ﴿**فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا** ﴾ أي آخر حقدا وحسدا وغلا بإعلاء كلمة الدين ونصرة الرسول والمؤمنين، والرذائل كلها أمراض القلوب لأنها أسباب ضعفها وآفتها في أفعالها الخاصة وهلاكها في العاقبة، وفرق بين العذابين بالألم للمنافقين والعظم للكافرين، لأنّ عذاب المطرودين في الأزل أعظم فلا يجدون شدة ألمه، لعدم صفاء إدراك قلوبهم، وأما المنافقون فلثبوت استعدادهم في الأصل وبقاء إدراكهم يجدون شدة الألم فلا جرم كان عذابهم مؤلما مسببا عن المرض العارض المزمن الذي هو الكذب ولواحقه"[(2)].

قال تعالى: ﴿ **إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ**﴾ ***المنافقون/ الآية:01***

عرف ابن عربي المنافقون فقال: "هم المتذبذبون الذين يجذبهم الاستعداد الأصلي إلى نور الإيمان والاستعداد العارضي الذي حدث برسوخ الهيئات الطبيعية والعادات الرديئة إلى الكفر...وهم محجوبون عن ﷲ ﷻ بحجب ذواتهم وصفاتهم، وقد أطفأوا نور استعدادتهم بالغواشي البدنية والهيئات الظلمانية"[(3)].

قال تعالى: ﴿ **مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ (17) صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ** ﴾ ***البقرة/ الآية: 17-18.***

---

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 19.
(2) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 21.
(3) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 647.

تطبيقية نقدية

﴿ **مَثَلُهُمْ** ﴾ أي صفتهم في النفاق كصفة المستوقد للإضاءة الذي إذا أضاءت ما حوله من الأشياء القريبة منه خمدت ناره وبقيّ متحيرا لأن نور استعدادهم بمنزلة النار الموقدة وإضاءتها لما حولهم، هي اهتداؤهم إلى مصالح معاشهم القريبة منهم، دون مصالح المعاد البعيدة بالنسبة إليهم، وصحبة المؤمنين وموافقتهم في الظاهر وخمودها سريعا انطفاء نورهم الاستعدادي، وسرعة زوال ما تمتعوا به من دنياهم ووشك انقضائه ﴿ **ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ** ﴾ الاستعدادي بإمدادهم في الطغيان، وخلاهم محجوبين عن التوفيق في ظلمات صفات النفس، لا يبصرون ببصر القلب، ولا ما ينفعهم من المعارف كمن تنطفئ ناره وهو في تيه بين أشغال وأسباب ﴿ **صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ** ﴾ بالحقيقة لاحتجاب قلوبهم عن نور العقل الذي به تسمع الحق وتتعلق به وتراه، وفي الظاهر لعدم فوائدها لانسداد الطرق من تلك المشاعر إلى القلب لمكان الحجاب، فلم يصل إليها نور القلب ليحتفظوا بفوائدها، ولم ترد مدركاتها على القلب ليفهموا ويعتبروا(1).

هذه بعض النماذج عن طبائع البشر ومقاماتهم والقرآن الكريم غني بالآيات التي تتقص حال كل حال، وابن عربي ما قصر في هذه الأحوال.

ما يلحق بالإنسان:

1) العقل: قال تعالى: ﴿ **وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ** ﴾ ***الملك/ الآية: 10.***

قال ابن عربي: ﴿ **أَوْ نَعْقِلُ** ﴾ أي عدم عقلها عن الله ﷻ معارفه وآياته، ودلائل توحيده وبيِّناته، فإنهم لو عقلوا لعرفوا الحق وأطاعوا فنجوا وخلصوا إلى عالم النور وجوار الحق" (2).

ابن عربي يعتبر العقل هو وسيلة معرفة العلوم وبه ينظر العارف لدلائل الوجود لكنه في قصور عن تذوق الأسرار ومعرفة الذات، لأن الله لا يعرف بالعلل إنما يعرف بغلبة الحواس*.

فيقول "كل علم إذا بَسَطْتَهُ العِبارةُ حَسُنَ وقَرُبَ معناه، وعَذُبَ عند السامع الفَهِمِ لأنه تحت إدراك عقله، ومما يَسْتَقِلُّ به ولو نظرا، إلاّ علوم الأسرار فإنه إذا بَسَطَتْهَا العبارة، سَمُحَ وبَعُدَ معناه وقبّحته العقول، لأنه فوق إدراكها، فلا سبيل لها إليه وهذا هو الفرق بين علم الأسرار وعلم العقول.

---

(1) المصدر نفسه، ج:1، ص:25.
(2) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 677.
* وهذا ما رأيناه سابقا في منهج ابن عربي، العقلي والحسي.

وأما علم الأحوال فمتوسط بين علم الأسرار وعلم العقول، وأكثر من يؤمن بعلم الأحوال أهل التجارب، وهو إلى علم الأسرار أقرب منه إلى علم العقول كعلم الوجد والصَّحو[1] والسكر...

ثم لتعلم أنه إنْ حَسن عندك علم الأسرار...على الكشف لها وإدراك لبعض مقاماتها... وليس للعقل هنا مدخل إلاّ أن ذلك معصوم...وأمّا غير المعصوم فلا يلتذ بكلام إلاّ صاحب ذوق[2]"[3].

2) النفس: قال تعالى: ﴿ **وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (9) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا** ﴾ ***الشمس/ الآية:6-10***

قال ابن عربي: ﴿ **وَنَفْسٍ** ﴾ أي القوة الحيوانية المنطبعة في الروح الحيوانية المسمّاة باصطلاح أهل الشرع والتصوّر والنفس مطلقا، أو الجملة أو النفس الناطقة والحكيم الذي ﴿ **سَوَّاهَا** ﴾ عدّ لها بين جهتي الربوبية والسفَّالة، لا في ظلمة الجسم وكثافته ولا في ضوء الروح ولطافته كما قال: ﴿ **لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ** ﴾ على الأول وعدّل مزاجها وتركيبها على الثاني وأعدّها لقبول الكمال، ووسطها بين العالمين على الثالث.

﴿ **فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا** ﴾ أي أفهمها إيّاهما وأشعرها بهما، بالإلقاء الملكي[4] والتمكين من معرفتهما وحسن التقوى، وقبح الفجور بالعقل الهيولاني[5].﴿**قَدْ أَفْلَحَ** ﴾ بالوصول إلى الكمال وبلوغ الفطرة الأولى﴿ **مَنْ زَكَّاهَا** ﴾ وطهرها ﴿ **وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا** ﴾ وأخفاها في تراب ا لبدن عن نور الحق ورحمته[6].

لما كانت النفس الإنسانية الصورة الإلهية عند ابن عربي، فقد امتازت بأنها أكثر الأرواح أو الذوات قابلة للكمال، ولهذا كان لها علاقة بالأخلاق في غالب الأحيان[7].

---

(1) **الصحو**: هو رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبيته وزوال احساسه.

(2) **صاحب الذوق**: أو أهل الذوق، من يكون حكم تجلياته نازلا من مقام روحه وقلبه إلى مقام نفسه وقواه كأنّه يجد ذلك حسا ويدركه ذوقا بل يلوح ذلك من وجوههم (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 18).

(3) ابن عربي محي الدين: الإنباه على طريق الله، جمعه: أبو محمد مسعود عبد الله بدر الحبشي، ت: قاسم الطهراني، دار الهلال، بيروت، ط1، 2009، ص81.

(4) وهو **العقل بالملكة**: وهو علم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات (**ينظر**: الجرجاني: المصدر السابق، ص: 66)

(5) **العقل الهيولاني**: هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات وهي قوّة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال وإنما نسب إلى الهيولي لأنّ النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولي الأولي الخالية في حدّ ذاتها عن الصور كلها (**ينظر**: الجرجاني: المصدر السابق، ص: 66)

(6) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 812.

(7) **ينظر**: محمود قاسم: محي الدين بن عربي، مكتبة القاهرة الحديثة، ط: 1، 1972م، ص: 273 .

تطبيقية نقدية

وصف ابن عربي النفس بقوله: "النَّفْس فرسُ جمَوُح مُسرَّج مُلَجَّم مُهيَّأُ للركوب فإذا ركبتها وأَلْقيتَ عِنانها بِيَدِ العَقلِ نجوتَ، وإن أَلْقيتَ عِنانهاَ بِيَد الهوى هَلكتَ فاختر لنفسك.
ومع جَعْلِك عِنانها في يد العقل اجعل في قَدَمَيْك مِهْمَازَين:
1- في قَدَم اليمين مهماز الرجاءِ
2- وفي الأخرى مهماز الخوف
فإن أفلتَ عنانها يوما من يدّ العقل، وأرادت الخروج عن الطريق يمينا ويسارا فاهمز بها من غير الجانب الذي مالت إليه، فإنها بطبعها عندما تخشى الضَّرر في نفسها تهربُ منه، فيؤدِّيها إلى استقامتها على الطريق وذلك أن تَقِف، فإذا وقفت تمكَّن منها العقل، فأخذ عِنانها بيده، وسار على طريقه"(1).
يقول ابن القيم عن النفس:" هي الحاسة المدركة، وإن لم تكن محسوسة، فالأجسام والأعراض محسوسة، والنفس محسة بها وهي القابلة لاعراضها المتعاقبة عليها من الفضائل والرذائل"(2).
<u>3) القلب</u>: قال تعالى: ﴿ **الَّذِينَ آَمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**﴾ ***الرعد/ الآية: 28.***
قال ابن عربي: "المنيبون الذين آمنوا الإيمان العلمي بالغيب ﴿ **وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ** ﴾ ذكر النفس باللسان والتفكر(3) في النعيم، أو ذكر القلب بالتفكر في الملكوت، ومطالعة صفات الجمال(4) والجلال(5)، فإن للذكر مراتب ذكر النفس باللسان، والتفكر في النعم، وذكر القلب بمطالعة الصفات، وذكر السرّ بالمناجاة وذكر الروح بالمشاهدة وذكر الخفاء بالمناغات في المعاشقة وذكر ﷲ بالفناء فيه، والنفس تضطرب بظهور صفاتها وأحاديثها وتطيش فيتلوّن القلب بسببها ويتغير بأحاديثها، فإذا ذكر ﷲ ﷻ استقرت النفس وانتفت الوساوس وكذا ذكر القلب بالتفكر في الملكوت ومطالعة أنوار الجبروت" (6).

(1) ابن عربي محي الدين: الإنباه على طريق الله، ص37.
(2) ابن القيم الجوزية:كتاب الروح، ت: محمد تامر، دار التقوى للتراث، مصر، ط: 2003،ص: 227
(3) **التفكر**: تصرف القلب في معاني الأشياء لدرك المطلوب من المنافع والمضار.
(4) كما نجد مسميات أخرى للصفات منها، **الصفات الذاتية**: وهي ما يوصف الله بها ولا يوصف بضدّها نحو: القدرة والعزّة والعظمة وغيرها، **الصفات الفعلية**: وهو ما يجوز أن يوصف الله بضده كالرضا والرحمة والسخط والغضب ونحوها (**ينظر** الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 58)
(5) **صفات الجلال**: أو الصفات الجلالية، ما يتعلق بالقهر والعزّة والعظمة والسعة
(6) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 642.

تطبيقية نقدية

جاء في كتاب الإنباه[1]: "إذا لم يبق في القلب شيء يعقل ولا يتوهم، فإذا رجع صاحبه بعد ذلك إلى عقله وإحساسه، فإنْ لم يجد أثرا فتلك نَوْمَة القلب عن كل شيء، وإذا وجَد أثرا فتلك المشاهدة الذاتية التي لنا في هذه الدَّار".

وقال: "القلوب مزارع الأسرار فاحرثوها بالرياضيَّات والتهذيب للأخلاق، ولا تتركوها شعابا للبهائم والقُطاع" [2].

4) الروح: قال تعالى: ﴿ **وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا** ﴾ ***الإسراء/ الآية: 85.***

جاء في تأويل ﴿ **الرُّوحِ** ﴾ أي: ليس من عالم الخلق حتى يمكن تعريفه للظاهرين البدنيّين الذين لا يتجاوز إدراكهم عن الحس والمحسوس، بالتشبيه ببعض ما شعروا به من التوصيف، بل من عالم الأمر أي الإبداع الذي هو عالم الذوات المجردة عن الهيولي والجواهر المقدسة عن الشكل واللون والجهة والأين فلا يمكنكم إدراكه أيها المحجوبون بالكون، لقصور إدراكهم وعلمكم عنه ﴿ **وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا** ﴾ هو علم المحسوسات وذلك شيء نزر حقير بالسنبة إلى علم الله ﷻ تعالى والراسخين في العلم [3].

5) الحكمة: قال تعالى: ﴿ **وَآَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ** ﴾ ***ص/ الآية: 20.***

قال ابن عربي: ﴿ **وَآَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ** ﴾ لا تصافه بعلمنا ﴿ **وَفَصْلَ الْخِطَابِ** ﴾ والفصاحة المبينة للأحكام، أي الحكمة النظرية والعملية والمعرفة والشريعة[4] وفصل الخطاب هو المفصول المبين من الكلام المتعلق بالأحكام"[5].

وقال عنها في كتاب الإنباه[6]: "الحكمة أشْوَقُ إلى من يأخذها من الطَّالب لها لكن لمّا لم يكن له لسان يُنَبِّهُ به الغافل عنها أنها حكمة لذلك عزت على الطالب".

وقال أيضا: "الحكمة عاشقة معشوقة، عاشقة للجاهل، معشوقة للعالم، فلعشق العَالِم فيها يبحث عنها عليها ويغار عليها، ولكون الجاهل معشوقا لها يُنبه عليها ولا يقبلها لعدم معرفته بكريم منصيبها".

6) الجسد: قال تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ** ﴾ ***ص/ الآية: 34.***

---

(1) ابن عربي محي الدين: الإنباه على طريق الله، ص44.
(2) المصدر نفسه، ص96.
(3) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، مج1، ص730.
(4) أما **الحكمة الإلهية**: فهي العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه والعمل بمقتضاه
(5) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 349.
(6) ابن عربي محي الدين: الإنباه على طريق الله، ص، ص:133/132.

تطبيقية نقدية

في هذه الآية ابن عربي أورد ثلاث أوجه عن معنى الجسد وكلها روايات إسرائيلية تدور حول صاحب الجسد، الذي قيل هو ولده في الوجهين الأول والثاني إلاّ أن ابن عربي في الوجه الثالث أو الرواية الثالثة وضع تأويلاته، وملخص القصة اختفاء خاتم الملك الخاص به والذي سرقه الشيطان بعد أن تلبس شخصيته والقصة طويلة، والملفت في النظر أن ابن عربي بعد ذكر الروايات الثلاث، قال: "والحكاية من موضوعات حكماء اليهود..." ثم عمد إلى تأويل الرواية الثالثة بالمصطلحات الصوفية الخاصة به، فقال: "وتأويلها والله أعلم بصحتها ووضعها..أن سليمان قصد مدينة صيدون البدن جزيرة في بحر الهيولي وقتل ملكها النفس الأمارة..."إلى آخر القصة. وهو يسير على هذا التأويل والشاهد في تأويل الجسد، قال: "وجلوسه على كرسي سليمان" يقصد به الشيطان والذي أوّله بالطبيعة العنصرية الأرضية صاحب بحر الهيولي السفلية.

نعود لقول ابن عربي والجلوس على الكرسي: "هو إلقاء الله تعالى بدنه ميتا على موضعه وسرير سلطنته كما قال تعالى: ﴿ **وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا** ﴾ وتغير سليمان عن هيئته، بقاء الهيئات الجسمانية والآثار الهيولانية من بقايا الصفات النفسانية عليه بعد المفارقة البدنية، وتغيره عن النورانية..." إلى نهاية القصة التي جرت على هذا المنوال من التأويل(1).

قال تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ** ﴾ ***الأعراف/ الآية: 52.***

اعتبر ابن عربي هذه الآية متعلقة بالجسد الإنساني وأعضاءه فقال: "أي البدن المفصل إلى أعضاء وجوارح وآلات وحواس تصلح للاستكمال على ما يقتضيه العلم الإلهي"(2).

بعض العناصر التي تلحق بالجسد:

- **الوجه**: قال تعالى: ﴿ **يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ** ﴾ ***آل عمران/ الآية: 106.***

قال: "ابيضاض الوجه عبارة عن تنوّر وجه القلب بنور الحق للتوجه إليه، والإعراض عن الجهة السفلية النفسانية المظلمة وذاك لا يكون إلا بالتوحيد والاستقامة فيه بتنوّر النفس أيضا بنور القلب فتكون الجملة متنورة بنور الله، واستوداده ظلمة وجه القلب بالإقبال على النفس الطالبة حظوظها، والإعراض عن الجهة النورية الحقية لمصادقة النفس ومتابعة الهوى في تحصيل لذاتها، وذلك إنما يكون بإتباع السبل المتفرقة الشيطانية" (3).

---

(1) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج:2، ص: 353.
(2) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 436.
(3) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 208.

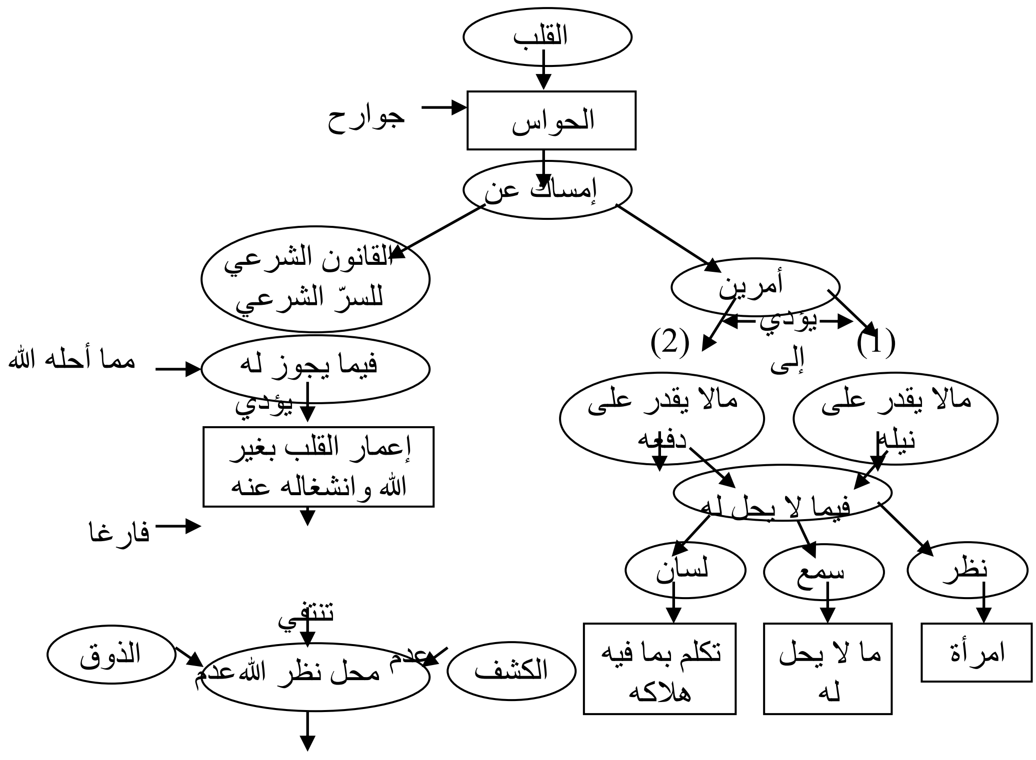
- **السمع والبصر**: كثيرة هي الآيات التي تتحدث عن هاتين الحاستين وابن عربي وظفهما في تأويلاته على حالهما، مع العلم أنه الرائد في اعتبار الحواس هي المنبع الأساسي في معرفة اللهتعالى. وهي المصدر الأساسي في ضياع هذه المعرفة باللهإذا وظف الإنسان هذه الجوارح في البحث عن حظوظه الدنياوية والتلون وعدم الاستعداد، فقال: "من أمسك جوارحه أراح قلبه، ومن أرسلها أتعب قلبه".

وقال: "فإن أرسَلَها أدّته إلى أحد أمرين:

1- إما على ما لا يَقدِر على نيله

2- أو ما لا يقدر على دفعه

وأيُّ ذلك كان فإن القلب معه متعوب، فالخاطر به مشغول، والعيش به نكدٌ"(1).



والنماذج التي بين أيدينا من الآيات توضح ذلك.

قوله تعالى: ﴿ **لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ** ﴾ ***الأعراف/ الآية: 179.***

(1) ابن عربي محي الدين: الإنباه على طريق الله، ص: 35.

تطبيقية نقدية

قال:﴿ **أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ** ﴾ لفقدان إدراك الحقائق والمعارف التي تقربهم من الله ﷻ بالقلوب، وعدم الاعتبار بالأعين، والإدكار والفهم بالإسماع ﴿ **بَلْ هُمْ أَضَلُّ** ﴾ لوجود الشيطنة[1] فيهم الموجبة للبعد بفساد العقائد وكثرة المكائد [2].

قال تعالى: ﴿ **وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ** ﴾ ***فصلت/ الآية 05.***

قال: أن غشاوات الطبيعة وحجب صفات النفوس أعمت أبصار قلوبهم وأصمّت آذانها وجعلتها في أغطية وأكنّة وحجبت بينهم وبينه [3].

و ابن عربي، فسر بعض الآيات على أنّ معناها يندرج ضمن الحواس فمثلا في قوله تعالى: ﴿ **وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ** ﴾ ***النمل/ الآية: 48***، قال "الرهط المفسدون: الحواس، والغضب، والشهوة، والوهم، والتخيل"[4].

الصفات المذكورة أربعة بالإضافة إلى الحواس: صارت تسع

السمع والبصر والشم والذوق واللمس + الغضب والشهوة الوهم والتخيل = تسع.

- **اللسان**: قال تعالى: ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ** ﴾ ***ابراهيم/ الآية:04.*** أي بكلام يناسب ما عليه حالهم بحسب استعدادهم، وعلى قدّ عقولهم، وإلاّ لم يفهموا لبعد ذلك المعنى عن أفهامهم وعدم مناسبته لمقامهم، فلم يمكنه أن يبيّن لهم ما في استعدادهم الأوّل بالقوة من الكمال اللاّئق به، وما تقتضيه هوياتهم بحسب الفطرة [5].

- **اليّد والرّجل**: قال تعالى: ﴿ **لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ**﴾ ***الأعراف/ الآية:124*** تأويلها: والحديث عن السحرة والذي رمز إليهم بالقوى الوهمية والتخيلية. "إذ فقدت آلاتها وآمنت بنور اليقين... فبقيت مقطوعة الأرجل والأيدي عن السعي في أرض البدن بأنواع الحيل والكيد والمكر وطلب المعاش وتحصيل اللذات والشهوات والتصرف في أملاك القوى البدنية بالرياسة والسلطنة من جهة

---

(1) **الشيطنة**: مرتبة كلية عامة لمظاهر الاسم المضّل

(2) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 459.

(3) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 408.

(4) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 207.

(5) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 649.

مخالفة النفس"[1]، هذه الأوصاف التي ذكرت إنما هي فعل اليد والرجل إذا لم تهذب النفس وتوافق القلب ويكون هذا بصلبها كما قال صاحب التفسير: "مصلوبة على جذوع النفس النباتية، ممنوعة عن حركاتها بالرياضة والقهر والسياسة".

التكاليف:

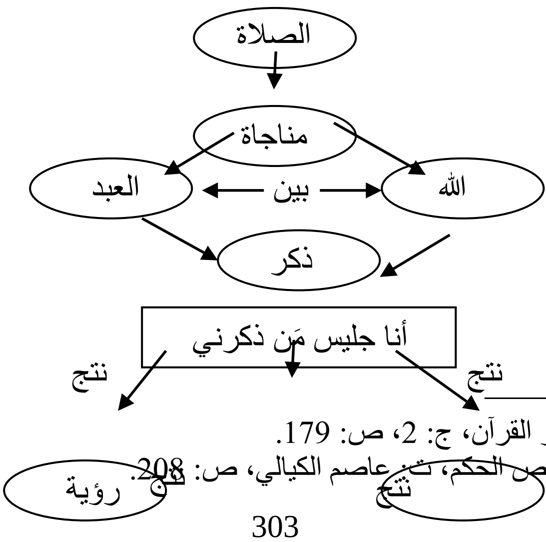
تتنوع التكاليف بين الوجوب والمحرم والمندوب والمكروه، وفي هذه الدراسة سنتطرق إلى أهم الشعائر المكلف بها المسلم

فمن الواجبات:

أ- الصلاة:

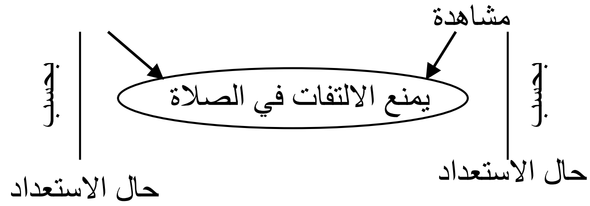
إن أول ما كلف به الإنسان في الرسالة المحمدية هو الصلاة؛ والصلاة في إشارية ابن عربي أخذت أبعادا تأويلية، ذُكر جزء منها في رمزية التثليث، وإشارية أخرى تذكر في هذا العنصر.

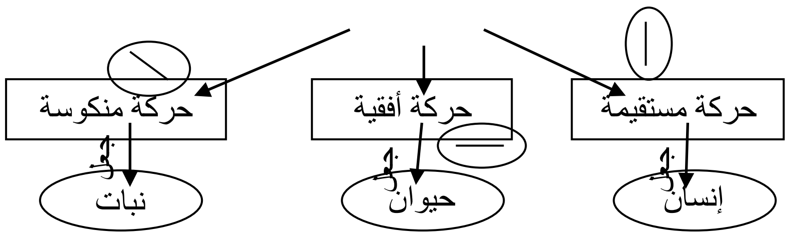
نعود للحديث الذي قاله ***النبي*** ﷺ: ((***وجُعلت قُرة عيني الصلاة***)) تحدث ابن عربي في كتاب الفصوص[2] عن المعاني التي تلازم الصلاة، وهي مجملة في هذين المخططين:



(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 179.
(2) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: عاصم الكيالي، ص: 208.

تطبيقية نقدية





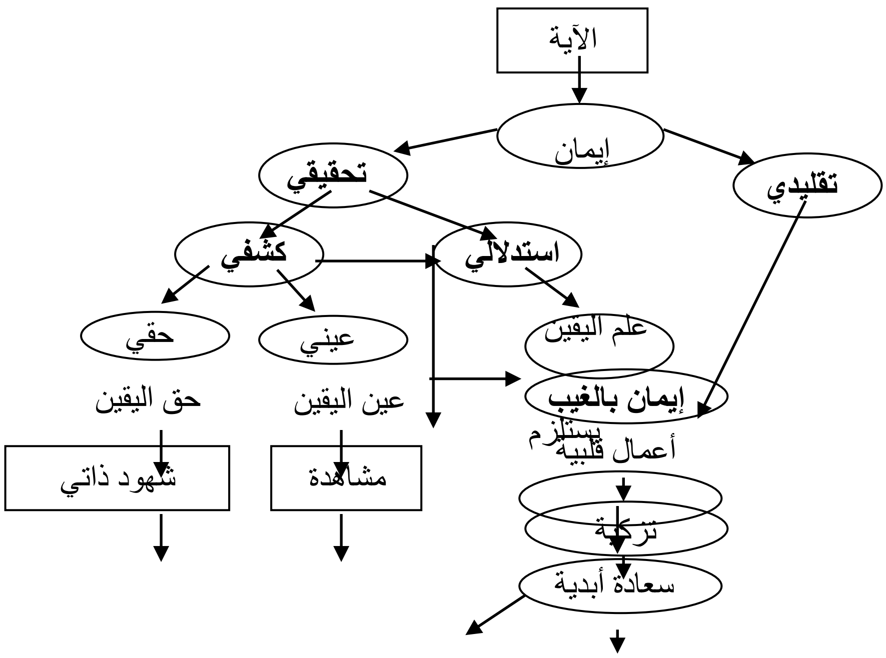
<u>**إلاّ**</u> : الجماد ليس له حركة إنما يتحرك بغيره.

قال تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ** ﴾ ***البقرة/ الآية: 153.***

قال ابن عربي: ﴿ **اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ** ﴾ معي عند سطوات تجليات عظمتي وكبريائي و﴿**وَالصَّلَاةِ** ﴾ أي الشهود الحقيقي(1).

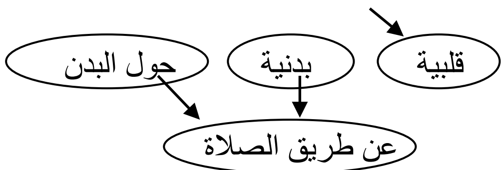
وفي موضع غير هذا في التفسير بيّن ابن عربي مصطلح الشهود الحقيقي وذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿ **الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ** ﴾ ***البقرة/ الآية: 03***

ومجمل معنى الآية كالتالي:



(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج:1، ص: 98.

تطبيقية نقدية



القلبية: المعارف والحكم والكمالات العلمية والعملية والخلقية.
البدنية: الصحة والقوة واللذات الجسمانية والشهوات الطبيعية.
حول البدن: الأموال والأسباب

﴿ **وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ** ﴾ فإقامة الصلاة ترك الراحات البدنية وإتعاب الآلات الجسدية وهي أم العبادات التي إذا وجدت لم يتأخر عنها البواقي، والصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، إذ هي تحامّل على البدن والنفس ومشقة فادحة عليهما.

مسألة تابعة

الزينة:

قال تعالى: ﴿ **يَا بَنِي آَدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ** ﴾ ***الأعراف/ الآية: 31***، أي لازموها وتمسكوا بها، فزينة المقام الأول من السجود هي: الإخلاص في العمل لله ﷻ، وزينة المقام الثاني هي التوكل ومراعاة شرائطه، وزينة المقام الثالث هي: القيام بحق الرضا، وزينة المقام الرابع هي: التمكين في التحقيق بالحقيقة الحقية، ومراعاة حقوق الاستقامة وشرائطها(1).

يوم الجمعة:

قال تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ** ﴾ الجمعة/ الآية: 09

المعنى: كل وضع لا تطلع العقول البشرية على سببه، فهو من طور وراء العقل المشوب بالوهم، لامتناع وقوع التخصيص من غير مخصص، كوضع حروف التهجي، وأيام الأسابيع، بل وضع اللغات كلها، فإن في كل بقعة من بقاع الأرض لغة لا شك في أن أول التكلم بها أمر توقيفي اقتضاه استعداد خاص اجتماع أمور سفلية وعلوية لا يمكننا ضبطها.

ثم أضاف: يوم الجمعة هو اليوم السابع*، وهو يوم الجمع وسمي بالجمع لأنّه وقت الظهور في صورة الإسم الأعظم لجميع الصفات، وهو وقت الاستواء

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 432.
* سيأتي تفصيل الأيام في مبحث لاحق.



على العرش بالظهور في جميع هذه الصفات بحيث لا يختلف بالظهور والخفاء وهو ابتداء يوم القيامة الذي طلع فجره ببعثة ***النبي*** محمد ﷺ، لقوله ﷺ: ((***بُعثت أنا ولساعة كهاتين***))[1]، وجمع بين السبابة والوسطى، فالمحمديون أهل الجمعة ***ومحمد*** صاحبها وخاتم النبيين ولهذا السرّ ندبت الصلاة يوم الجمعة وقت الاستواء.

ولبركة هذا اليوم ندب الفراغ من الأشغال الدنيوية التي هي حجب كلها والحضور والاجتماع في الصلاة، وأوجب السعي إلى ذكر اله وترك البيع لكي تتظاهر النفوس بهيئة الاجتماع في صلاة الحضور، المعدّ للوصول إلى حضرة الجمع بالتجرد عن الحجب الخلقية والسعي إلى ذكر الله السلوك في طريقه والصلاة مع الاجتماع الوصول إلى حضرة الجمع[2].

الغسل والتيمم:

الغسل: قال تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا** ﴾ ***المائدة/ الآية: 06.***

المعنى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا** ﴾ الإيمان العلمي، ﴿ **إِذَا قُمْتُمْ** ﴾ انبعثتم عن نوم الغفلة[3] وقصدتم ﴿ **إِلَى الصَّلَاةِ** ﴾ الحضور ﴿ **فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ** ﴾ أي طهروا وجود قلوبكم بماء العلم النافع الطاهر المطهر، عن علم الشرائع والأخلاق والمعاملات التي تتعلق بإزالة الموانع عن لوث صفات النفس ﴿ **وَأَيْدِيَكُمْ** ﴾ أي وقدركم عن دنس تناول الشهوات والتصرفات في موّاد الرجس ﴿ **إِلَى الْمَرَافِقِ** ﴾ إلى قدر الحقوق والمنافع، ﴿ **وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ** ﴾ بجهات أرواحكم عن قتام كدورة القلب وغبار تغيره بالتوجه إلى العالم السفلي، ومحبة الدنيا بنور الهدى.

فإن الروح لا يتكدر بالتعلق بل يحتجب نوره عن القلب، فيسْوَّد القلب ويظلم، ويكفي في انتشار نوره صقل الوجه العالي من القلب الذي إليه، فإنّ القلب ذو وجهين أحدهما إلى الروح، والرأس هنا إشارة إليه، والثاني إلى النفس وقواها وهو الرِجل ﴿ **وَأَرْجُلَكُمْ** ﴾ وجهات قواكم الطبيعية البدنية، بنفض غبار الانهماك في الشهوات والإفراط في اللّذات ﴿ **إِلَى الْكَعْبَيْنِ** ﴾ إلى حد الاعتدال الذي يقوم به البدن.

(1) النووي أبو زكريا: صحيح مسلم بشرح النووي، مج: 2، ج:6، كتاب الجمعة، باب: تخفيف الصلاة والخطبة، رقم الحديث: 867، ص: 161.
(2) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 642.
(3) **الغفلة**: متابعة النفس على ما تشتهيه (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 70).

فمن انهمك في الشهوات احتاج إلى غسلها بماء علم الأخلاق وعلم الرياضيات حتى تعود للصفاء الذي يستعد به القلب للحضور والمناجاة*، ومن قرب حوضه فيها من الاعتدال كفاه المسح، ولهذا مسح من مسح* وغسل من غسل(1).

التيمم: قال تعالى: ﴿ **وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ** ﴾ فهذه الآية تحمل المعاني نفسها التي تحملها آية الغسل إلاّ أن معنى ﴿ **جُنُبًا** ﴾ البعد عن الحق والانجذاب إلى الجهة السفلية والميل الكلي إلى النفس.

الحديث عن الطهارة في رمزية ابن عربي، يؤدي للكلام على النقاء الروحي للمريد، فهو يقسم الطهارة بثلاثيتها (الوضوء، والغسل، والتيمم) إلى قسمين:

القسم الأول: حسي أو ظاهر، وهو نظافة البدن بأفعال معينة مخصوصة، وهي أمور لازمة للنظافة والإستعداد للصلاة.

القسم الثاني: معنوي أو باطني، ويدل هذا القسم على الطهارة الروحية التي تتمثل في طهارة القلب من الأغيار وطهارة النفس من الأخلاق الذميمة وطهارة العقل من الأفكار الدنسة وطهارة السرّ من النظر إلى غير الله، وكذلك فلكل عضو في البدن طهارة معنوية خاصة به.

ولقد جعل ابن عربي الوضوء في بدايات الطريق الصوفي، مؤكدا في ذلك على ضرورة إلزام المريدين بحسن أداء الوضوء ظاهرا لأنه مفتاح إلى الباطن

وجعل ابن عربي غسل الأعضاء الباطنة على مقامات أربعة، وربطها بأنواع النفوس: من أمارة، ولوامة، وملهمة، ومطمئنة، ومن ثم فإنه يجب على المؤمن "أن يغسل النفوس الأربعة بماء من تخلقوا بأخلاق الله بواسطة المجاهدة والرياضة (2).

والجدول التالي فيه بيان للنفوس وما يقابلها من أعضاء الطهارة(3):

نوع النفس	العضو الإنساني	الرابط	الغسل

* يقصد بها الصلاة.

* يقصد بها التيمم.

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج:1، ص:313.

(2) **ينظر**: كرم أمين أبو كرم: حقيقة العبادة عند محي الدين بن عربي، دار الأمين، القاهرة، ط: 1: 1417ه/ 1997م، ص: 150.

(3) كرم أمين أبو كرم: حقيقة العبادة عند محي الدين بن عربي، 152.

تطبيقية نقدية

النفس اللوامة	اليد	آلة، ولهما القدرة على التصرف	بماء محبته سبحانه وتعالى والرياضة
النفس الملهمة	الرأس	الإدراك ومحل السرّ	بماء العشق والرياضة
النفس المطمئنة	الرجلين	الإنتقال من مكان إلى مكان	بماء جذبه الحق سبحانه وتعالى
النفس الأمارة	الوجه	صدور الآثار الخبيثة	بماء الطلب والشوق والرياضة

ب- الزكاة:

قال تعالى: ﴿ **وَآَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآَتَى الزَّكَاةَ** ﴾ البقرة/ الآية: 177، هذا من باب العفة كما قال ابن عربي التي هي كمال القوة الشهوانية ووقوفها على حدها فيما يتعلق بها.

وفي موضع آخر إنفاق المال هو الإعراض عن السعادة الخارجية* المحبوبة إلى النفس المسمى بالزهد، فإن الإنفاق ربما كان أشد عليها من بذل الروح للزوم الشح إياها.

ابن عربي لم يكشف هذه المعاني الروحية بل أعطاها بعد تأويلي أعمق من ذلك فقال: "ويمكن أن يؤول المال بالعلم الذي هو مال القلب لأنه يقوى به ويستغني أي أعطى العلم مع كونه محبوبا ﴿ **ذَوِي الْقُرْبَى** ﴾، القوى الروحانية لقربها منه، ﴿ **وَالْيَتَامَى**﴾ القوى النفسانية لانقطاعها عن نور الروح الذي هو الأب الحقيقي، ﴿ **وَالْمَسَاكِينَ** ﴾ القوى الطبيعية لكونها دائمة السكون، لثواب البدن وعلمها علم الأخلاق والسياسات الفاضلة.

ثم إذا ارتوى من العلم علم المعارف والأخلاق والآداب والمعايش جملة وتفصيلا وفرغ من نفسه أفاض على **"أبناء السبيل"** أي السالكين و**"السائلين"** أي طلبة العلم وفي **"فك رقاب"** عبدة الدنيا والشهوات من أسرهم بالوعظ والخطابة، ﴿ **وَأَقَامَ الصَّلَاةَ** ﴾ الحضور، أي أدامها بالمشاهدة، وأتى **"ما يزكي"** نفسه عن النظر إلى الغير والتفاتات الخواطر بالنفي ومحو الصفات(1).

مسألة تابعة:

الصدقة: قال تعالى: ﴿ **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا** ﴾ ***التوبة/ الآية: 103.***

---

* السعادة الخارجية، أو السعادة البدنية الشاغلة عن إحراز السعادة الباقية.

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 111.

تطبيقية نقدية

بما كان المال هو سبب ظهور النفس وغلبة صفاتها ومدد قواها ومادة هواها، وجب أن يكون أول حالهم التجرد عن الأموال لتنكسر قوى النفس وتضعف أهواؤها وصفاتها فتتزكى من الهيئات المظلمة التي فيها وتتطهر من خبث الذنوب ﴿ **تُطَهِّرُهُمْ** ﴾ بإمداد الهمة وإفاضة نور الصحبة عليهم(1).

ج- الصوم:

قال تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ** ﴾ ***البقرة/ الآية: 183.***

الصيام قانون آخر مما فرض لإزالة عدوان القوة البهيمية وتسلطها والصيام هو الإمساك عن كل قول وفعل وحركة وسكون ليس بالحق للحق(2).

مسألة تابعة:

شهر رمضان: قال تعالى: ﴿ **شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآَنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ** ﴾ ***البقرة/ الأية:185.***

﴿ **شَهْرُ رَمَضَانَ** ﴾ أي احتراق النفس بنور الحق ﴿ **الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ** ﴾ في ذلك الوقت ﴿**الْقُرْآَنُ** ﴾ أي العلم الجامع الإجمالي المسمى بالعقل القرآني، الموصل إلى مقام الجمع ﴿ **هُدًى لِلنَّاسِ** ﴾ إلى الوحدة باعتبار الجمع ﴿ **وَبَيِّنَاتٍ** ﴾ ودلائل متصلة من الجمع والفرق أي العلم التفصيلي المسمى بالعقل الفرقاني، فمن حضر منكم في ذلك الوقت أي بلغ مقام شهود الذات ﴿**فَلْيَصُمْهُ** ﴾ أي فليمسك عن قول وفعل وحركة ليس بالحق فيه. ﴿ **وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا** ﴾ مبتلى بأمراض قلبه من الحجب النفسانية المانعة من ذلك الشهود ﴿ **أَوْ عَلَى سَفَرٍ** ﴾ في سلوك بعد ولم يصل إلى الشهود الذاتي فعليه مراتب أخر يقطعها حتى يصل إلى ذلك المقام (3).

د- الحج:

قال تعالى: ﴿ **الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ (197) لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ (198) ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ** ﴾ ***البقرة/ الأية: 197- 199.***

---

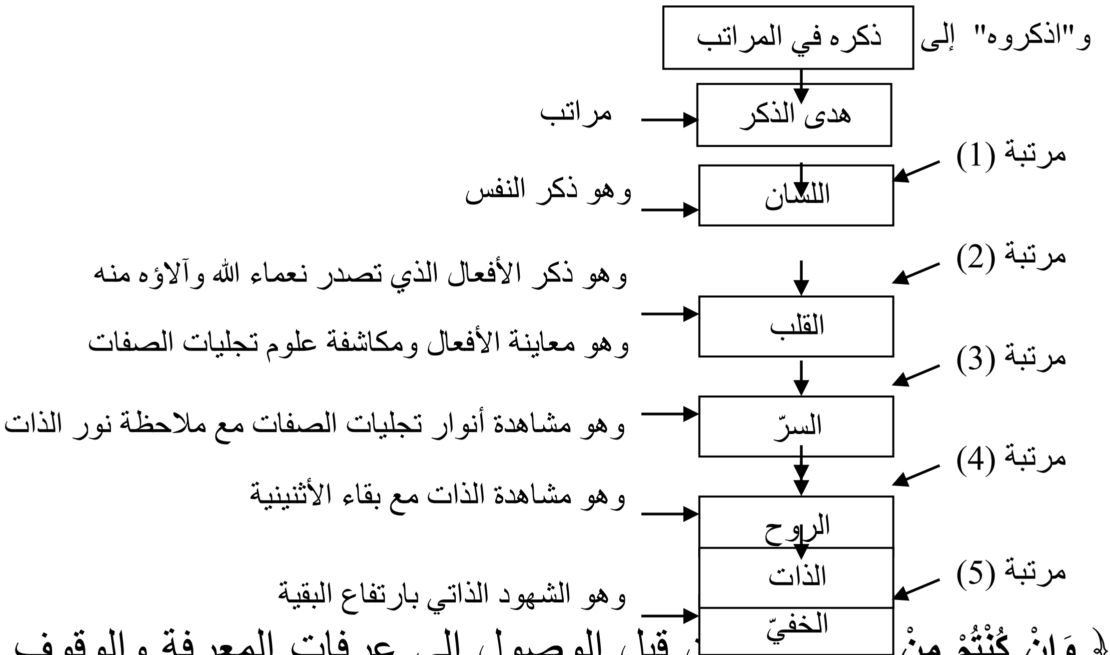
(1) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 507.

(2) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 113.

(3) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 115.

تطبيقية نقدية

﴿ **الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ** ﴾ أي وقت بلوغ الحلم إلى الأربعين ﴿ **فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ** ﴾ على نفسه بالعزيمة والالتزام ﴿ **فَلَا رَفَثَ** ﴾ أي فاحشة ظهور القوة الشهوانية ﴿ **وَلَا فُسُوقَ**﴾ أي لأسباب يعني خروج القوة الغضبية من طاعة القلب(1)﴿ **وَلَا جِدَالَ** ﴾ أي على تعدي القوة النطقية بالشيطنة ﴿ **فِي الْحَجِّ** ﴾ في قصد بيت القلب ﴿ **فَإِذَا أَفَضْتُمْ** ﴾ أي دفعتم أنفسكم من مقام المعرفة التامة الذي هو نهاية مناسك الحج وأمها،﴿ **فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ** ﴾ أي شاهدوا جمال الله ﷻ عند السرّ الروحي المسمى بالخفي، فإنّ الذكر في هذا المقام هو المشاهدة والمشعر هو محل الشعور بالجمال المحرّم من أن يصل إليه الغير.



﴿ **وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ** ﴾ أي من قبل الوصول إلى عرفات المعرفة والوقوف بها ﴿ **ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ** ﴾ ثم أفيضوا إلى ظواهر العبادات والطاعات وسائر وظائف الشرعيات والمعاملات من حيث أي من مقام إفاضة سائر الناس فيها وكونوا كأحدهم(2).

مسألة تابعة:

الصفا والمروة: قال تعالى: ﴿ **إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ** ﴾ ***البقرة/ الآية: 158***

---

(1) وهذا وصف **الفاسق** وهو ما شهد ولم يعمل واعتقد

(2) **ينظر**: ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 122.

أي أنّ الصفاء وجود القلب، ومروة وجود النفس﴿ **مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ** ﴾ من أعلام دينه ومناسكه القلبية، كاليقين والرضا والإخلاص والتوكل، والقلبية كالصلاة والصيام وسائر العبادات البدنية ﴿ **فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ** ﴾ أي بلغ مقام الوحدة الذاتية ودخل الحضرة[1] الإلهية بالفناء الذاتي الكلي، ﴿ **أَوِ اعْتَمَرَ**﴾ نار الحضرة بتوحيد الصفات والفناء في أنوار تجليات الجمال والجلال ﴿**فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ** ﴾ حينئذ في ﴿ **أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا** ﴾ أي يرجع إلى مقامهما ويتردد بينهما، لا بوجودهما التكويني فإنه جناح وذنب بل بالوجود الموهوب بعد الفناء عند التمكين ولهذا نفي الحرج[2].

ومن المحرمات:

أ- __الخمر__: قال تعالى: ﴿ **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا** ﴾ ***البقرة/ الآية:219*** .

هو خمر الهوى وحب الدنيا وميسر احتيال النفس في جدب الحظ قل ﴿ **فِيهِمَا إِثْمٌ** ﴾ الحجاب والبعد ﴿ **وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ** ﴾ في باب المعاش وتحصيل اللّذة النفسانية والفرح بالذهول عن الهيئات الرديئة المشوشة والهموم المكدرة [3].

ب- __الزنا والإفك والقتل__: اعتبر ابن عربي الإفك من بين أعظم المعاصي[4] ثم تليها الزنا والقتل وذلك بالنظر إلى مصدره الذي تنبعث عنه فقال: "عظم الرذيلة إنما يكون على حسب القوة التي هي مصدرها، وتتفاوت حال الرذائل..." وتوريطه في المهالك الهيولانية...على حسب تفاوت مباديها، فكلما كانت القوة التي هي مصدرها أشرف كانت الرذيلة الصادرة منها أردأ... فكلما كانت الفضيلة أشرف كان ما يقابلها من الرذيلة أخس والإفك رذيلة القوة الناطقة التي هي أشرف القوى الإنسانية، والزنا رذيلة القوة الشهوانية والقتل رذيلة القوة الغضبة، فبحسب شرف الأولى على الباقيتين تزداد رداءة رذيلتها..

والإنسان إنما يكون إنسانا...وتحصيله للمعارف والكمالات.. والسعادات إنما يكون بها* فإذا فسدت بغلبة الشيطنة عليها...حصلت الشقاوة العظمى...

وأما الباقيتان فرذيلة كل منها إنما تعود..كحال النفس اللوامة عند التوبة، وربما بقيت بالإصرار...وفي الحالتين لا تبلغ رذيلتها مقام السرّ ومحل الحضور ومناجاة الرب ولا تتجاوز حدّ الصدر، ولا تصير الفطرة بها محجوبة

---

(1) **الحضرة**: إشارة إلى قوله " كن " فهي صورة الإرادة الكلية (**ينظر**: الجرجاني: المصدر السابق، ص: 81)
(2) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 100.
(3) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 137.
(4) **المعاصي**: من العصيان وهو ترك الإنقياد
* يقصد بها القوة الناطقة.

الحقيقة...فالإنسان برسوخ رذيلة النطقية يصير شيطانا وبرسوخ الرذيلتين* يصيرُ حيوانا كالبهيمة أو السبع"[(1)].

مسائل تابعة:

قال تعالى: ﴿ **إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ** ﴾ ***البقرة/ الآية: 169***، **المعنى**: الشيطان يأمركم بالأضرار والأذى الذي هو إفراط القوة الغضبية ﴿ **وَالْفَحْشَاءِ** ﴾ القبائح التي هي إفراط القوة الشهوانية ﴿ **وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ** ﴾ هو إفراط القوة النطقية لشوب العقل بالوهم الذي هو الشيطان المسخر له [(2)].

قال تعالى: ﴿ **قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ** ﴾ ***الأعراف/ الآية: 33***

﴿ **قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ** ﴾ أي رذائل القوة البهيمية ﴿ **وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ** ﴾ أي رذائل القوة السبعية ﴿ **وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ** ﴾ أي رذائل القوة النطقية الملكية لأنها صفات نفسانية مانعة عن الزينة التي هي كمالات الإنسان[(3)].

قال تعالى: ﴿ **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ** ﴾ ***المائدة/ الآية: 03.***

﴿ **الْمَيْتَةُ** ﴾ خمود الشهود التي هي رذيلة التفريط المنافية للعفة، ثم ذكر ابن عربي أوصاف هؤلاء الذين تجردوا من العفة وأحوالهم ومسمياتهم.

﴿ **وَالدَّمُ** ﴾ التمتع بهوى النفس في الأعمال فإن مزج الهوى وشوبه يفسد الأعمال كلها.

﴿ **وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ**﴾ ووجوه التمتعات الحاصلة بالحرص والشره فإن قوة الحرص أخبث القوى وأسدها لطرق الكمال.

﴿ **وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ** ﴾ أي الرياضات والأعمال بالرياء...فهو شرك وهو أكبر الكبائر

﴿ **وَالْمُنْخَنِقَةُ** ﴾ أي حبس النفس عن الرذائل بحصول صور الفضائل وصدور الأفعال الحسنة صورة مع كون الهوى فيها.

﴿ **وَالْمَوْقُوذَةُ** ﴾ أي صدور الفضائل في الظاهر عن النفس مع كره منها.

---

* الزنا والقتل.

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 137.

(2) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 107.

(3) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 432.

﴿ وَالْمُتَرَدِّيَةُ ﴾ التي تتعلق بالتفريط والنقصان والميل إلى الجهة السفلية وانحطاط النفس عن الهمم العلية والدرجة القوية.

﴿ وَالنَّطِيحَةُ ﴾ التي تصدر عن خوف وقهر من مثله كالعفاف الحاصل بواسطة زجر المحتسب وخوف الفضيحة.

﴿ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ ﴾ كفضائل العفة التي تحصل لشدة القوة الغضبية من الآنفة والحمية واستيلاء الغضب فإن الغضب إذا استولى منع الشدة عن فعلها.

﴿ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ ﴾ ما يفعل بناء على العادات التي يجب رفعها إلا لغرض عقلي أو شرعي.

﴿ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ﴾ أن تطلبوا السعادات والكمالات بالرسوم والطوالع إتكالا على ما قضى الله ﷻ وقدَّر وتتركوا السعي.

﴿ ذَلِكُمْ فِسْقٌ ﴾ خروج عن الدين الذي هو طريق الحق[1].

القصاص:

قال تعالى: ﴿ **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** ﴾ ***البقرة/ الآية: 179.***

القصاص قانون من قوانين العدالة، فرض لإزالة عدوان القوة السبعية وهو ظل من ظلال عدله تعالى، فإنه إذا تصرّف في عبده بإفنائه فيه عوضه عن حر روحه، روحا موهوما خيرا منه، وعن عبد قلبه قلبا موهوبا، وعن انثى نفسه نفسا موهوبة كاملة ﴿ **وَلَكُمْ** ﴾ في مقاصة الله إياكم بما ذكر ﴿ **حَيَاةٌ** ﴾ عظيمة أي حياة لا يوصف كنهها، ﴿ **يَا أُولِي الْأَلْبَابِ** ﴾ أي العقول الخالصة عن قشر الأوهام وغواشي العينيات والأجرام فكذا في هذا القصاص، لكي تتقوا تركه وتحافظوا عليه[2].

كان هذا ما تم اختياره في الدراسة، التي يستشعر الناظر فيها رمزية وإشارية ابن عربي للإنسان وما يلحق به، من خلال تفسيره وبعض المؤلفات التي استعين بها من أجل التوضيح أكثر وبيان المعنى المؤول من جهة، ومن جهة أخرى عقد مقارنة بين مؤَلفه التفسير ومؤلفات أخرى لتعضيد فكرة انتساب التفسير لصاحبه ابن عربي.

زد على ذلك التعمق في فهم الرمز و الإشارة التي عمد إليها ابن عربي في تأويل المفردات والجمل من خلال النصوص القرآنية مستعينا بالأحاديث النبوية في شرح فكره من تطبيقاته على ***الأنبياء عليهم أفضل الصلوات وأزكى***

---

(1) **ينظر**: ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 1، ص: 309.
(2) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن، ج: 2، ص: 113.

التسليم والرسول **محمد** ﷺ، و كذا نظرته للمرأة والرجل وما يلحق بالإنسان من الأعضاء، كما لمسنا فلسفته التأويلية حتى في التكاليف من الواجبات والمحرمات والمندوبات والمكروهات وغيرها مما يمكن أن يلازم الإنسان من أمور الوجود كله الذي يجمعه الكون أو كما يسميه ابن عربي العالم والذي له مدلول إشاري ظهر كثيرا في كلامه وبمصطلحات مختلفة ومتنوعة، حتى عناصر الوجود التي يحويها الكون إلاّ ولها رمزية في فكر الفيلسوف، وتجلى ذلك من خلال مؤلفاته والتفسير أحدها ، وهذا وما سيلاحظ أيضا في تطبيقات المبحث الموالي.

المبحث الثالث: تأويل مدلول الكون (العالم) عند ابن عربي" الظاهر والباطن"

وصف الله ﷻ تعالى الكون وما فيه من كائنات بالكتاب، لأنّ فيه يقرأ الإنسان آيات الله، والذي لا يقرأ كأنما يعيش حالة موت ﴿ **وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ** ﴾، في حين أن الذي يسمع أيضا يموت ويبعثه الله، ولكنّه الفارق بين حيّ عديم الحواس فهو في حكم الميت وحيّ بحواسه (يسمع لآيات الله)، فالذي لا يستجيب ميت، يعيش(الظلمات) وتسيطر عليه حالة الصمم والبكم.

فالقراءة تعبير يتسع لمعرفة الأشياء من خلال فحصها واختبارها و ملاحظتها، فكل موجود قابل للقراءة، والكون كتاب مفتوح قابل لقراءة آيات الله، وهؤلاء الذين لا يقرأون آيات الله في الكتاب الطبيعي هم من أشارت إليهم الآية السابقة (1).

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية دار الهادي، بيروت ط: 1: 1424ه/ 2003م، ص: 85

تطبيقية نقدية

وابن عربي كان من الذين قرأوا الكون قراءة عميقة فلسفية إشارية على نمطية التأويل، فنظر للقرآن الكريم الذي ما فرط من شيء، وما غابت عنه آية من آيات الكون إلا ذكرها ووصفها وبيّنها، فبحث في نصوص القرآن وتتطرق لجميع مواضيع الكون وحللها تحليلا يناسب فكره، ثم أخرجها في قالب إشاري، وكانت إنطلاقته مع كلمة ﴿ **كُنْ** ﴾ التي بنى عليها الكثير من الأفكار إن لم نقل كل فكره.

أ- ﴿كُنْ ﴾:

قال تعالى: ﴿ **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** ﴾ ***يس/ الآية: 82.***

المعنى الإجمالي: ﴿ **إِنَّمَا أَمْرُهُ** ﴾ عند تعلق إرادته بتكوين شيء ترتب، كونه على تعلق الإرادة به دفعة معا بلا تحلل زماني(1).

هذه الآية، وهذا المعنى، يقودان للكلام على المبدأ العام الذي قامت به فلسفة ابن عربي الرمزية، وكيف لعب الحرفان "**ك، ن**" دورا هاما في هذه الفلسفة، والأبعاد التي سقتها بهذين الحرفين.

وبناء عليهما يتم تحليل مبدأ الكونية لحرف **النون** الذي لازمه حرف **الكاف**، والذي يكشف البعد الدلالي للغة فيما يرتبط بالكلمة.

إن الرجوع إلى موضوع الحروف التي تم بيانها فيما سبق، على أنها نفس إلهي ظهر في العماء، وإنما ظهرت عن كلمة إلهية مركبة هي الأمر الإلهي﴿ **كُنْ** ﴾ التي تتجلى فيها الدلالة الثنائية بين الظاهر والباطن في الوجود كله فهذا الظاهر ظاهر في حرفيّ "**الكاف والنون**" والباطن باطن في ثلاثة حروف "**الكاف والواو والنون**" و**النون** حرف علة فأصل ﴿ **كُنْ** ﴾ هو "**كون**" "وحذف لالتقاء ساكنين" والساكن هو سكون الوجود، وحرف **الواو** كما سبقت الإشارة في تحليل "**الهو**" له بعد دلالي إشاري عميق فهو نفس الرحمان، الذي وجد به الوجود.

والنظر أيضا لصوتية ﴿ **كُنْ** ﴾ تلمس مخارجها، "**فالكاف**" جاءت من أقصى الحلق و"**النون**" من حروف اللسان فبهذا كانت ظاهر وباطن الظاهر يوازي عالم الشهادة وباطن يوازي عالم الغيب والملكوت.

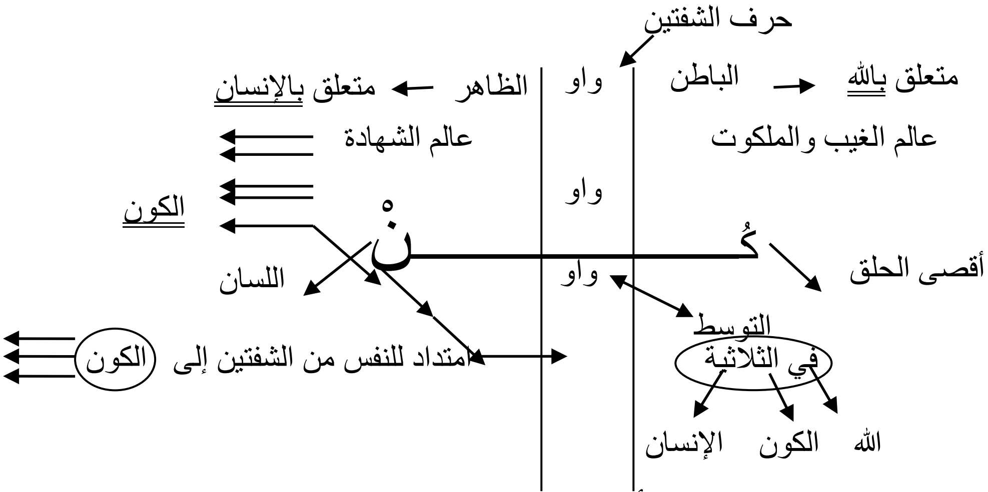
يقول ابن عربي: "فشهادة صورة كلمة كن اثنان كاف ونون، وهكذا عالم الشهادة له وجهان ظاهر وباطن، فظاهره النون وباطنه الكاف، ولهذا مخرج الكاف في الإنسان أدخل لعالم الغيب، فإنه من آخر حروف الحلق بين الحلق واللسان، والنون من حروف اللسان، وغيب هذه الكلمة هو الواو بين الكاف والنون، وهي من حروف الشفتين فلها الظهور، وهي حرف علة لا حرف

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 1، ص: 247.

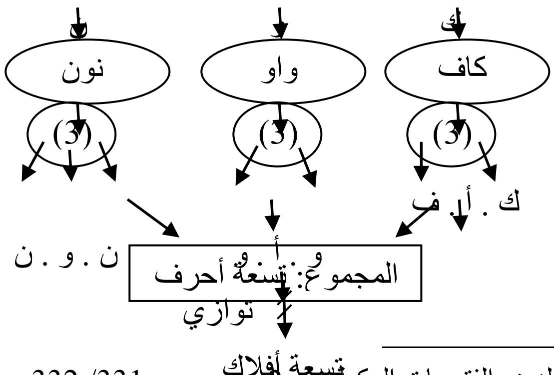
تطبيقية نقدية

صحيح، ولهذا وُجِد عنه التكوين لأنه حرف علة، ولما كان من حروف الشفتين بامتداد النفس من خارج الشفتين إلى ظاهر الكون، ولهذا كان ظهور الحكم في الجسم للروح، فظهرت منه الأفعال والحركات من أجل روحه. وكان روحه غيبا، لأن الواو لا وجود لها في الشهادة لأنها حُذِفت لسكونها وسكون النون، فهي تعمل من خلف الحجاب، فهي غائبة في العين ظاهرة في الحكم"(1).

زد على ذلك ما سبقت الإشارة إليه من دلالتها على نصف دائرة من حيث شكلها الكتابي.



وفي خضم هذه الدراسة أيضا، لابد من بيان رقمية ﴿ كُنْ ﴾ فابن عربي يراها تتكون من تسعة أحرف كالتالي:

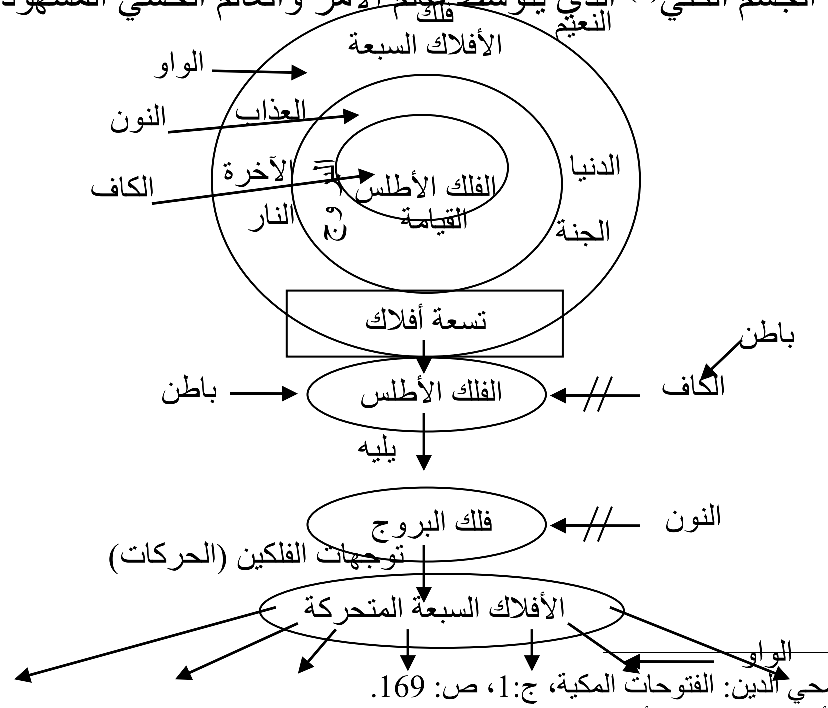


(1) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، ج: 2، ص، ص: 331/ 332 .

يقول ابن عربي في كتاب الفتوحات[1]: "ولما كانت التسعة ظهرت في حقيقة هذه الثلاثة الأحرف ظهر عنها من المعدودات التسعة الأفلاك، وبحركات مجموع التسعة الأفلاك وتسيير كواكبها وجدت الدنيا وما فيها، كما أنها تخرب بحركاتها، وبحركة الأعلى من هذه التسعة وجدت الجنة بما فيها، وعند حركة ذلك الأعلى يتكون جميع ما في الجنة، وبحركة الثاني الذي يلي الأعلى وجدت النار بما فيها والقيامة والبعث والحشر والنشر، وبما ذكرناه كانت الدنيا ممتزجة، نعيم ممزوج بعذاب، وبما ذكرناه أيضا كانت الجنة نعيما كلها والنار عذابا كلها، وما زال ذلك المزاج في أهلها، فنشأة الآخرة لا تقبل مزاج نشأة الدنيا وهذا هو الفرقان بين نشأة الدنيا والآخرة".

وعلى هذا **فالكاف** توازي الفلك الأطلس فهو باطن بالنسبة للفلك الذي يليه وهو فلك البروج والذي يوازيه حرف **النون** وهو باطن الذي يليه وهو الأفلاك السبعة المتحركة التي توازي مقام توجهاتها حرف **الواو** والذي ينتج من هذه الحركات ما يحدث في عالم الكون والاستحالة[2].

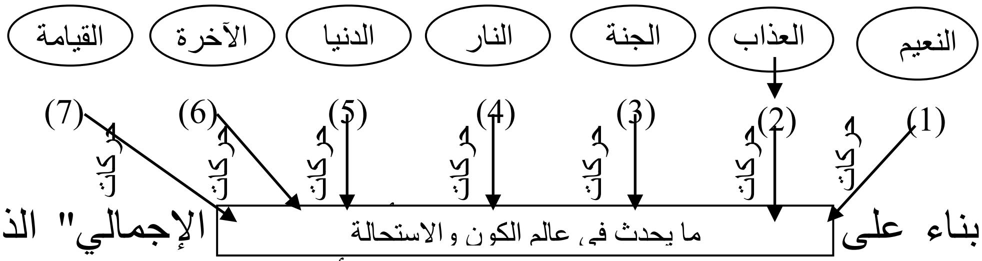
ذلك الأطلس هو مرتبة من المراتب الأربعة التي تمثل في ذاتها عالم الخلق وهي العرش والكرسي وفلك الكواكب الثابتة الذي هو فلك البروج والفلك الأطلس وهي مراتب في مجموعة الجسم الكلي[3] الذي يتوسط عالم الأمر والعالم الحسي المشهود[4].



(1) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، ج:1، ص: 169.
(2) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص333.
(3) هناك مرتبة تسمى **الأجرام الفلكية**، وهي الأجسام التي فوق العناصر من الأفلاك والكواكب (**ينظر**: الجرجاني: المصدر السابق، ص: 4)
(4) **ينظر**: نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص48.

تطبيقية نقدية

بناء على



الإجمالي" الذي سبق ذكره في تحليل مصطلحاته نجدها متعلقة بهذه التأويلات.

فلفظة ﴿ أَمْرُهُ ﴾ يقصد بها الله سبحانه وتعالى:

"**تعلق إرادته بتكوين شيء**" إيجاد الوجود، عالم الشهادة، ما يحدث في الكون والاستحالة، فكل هذه المصطلحات تصب في المعنى.

"**دفعة معا بلا تحلل زماني**" والذي يقصد به النفس الرحماني بتوجه أمره الإلهي ﴿ **كُنْ** ﴾ في سر حروفه "**ك، و، ن**".

هذا باختصار شديد ما كان عن رمزية مفردة﴿**كُنْ**﴾ وبعدها الدلالي التأويلي في فلسفة ابن عربي.

ب-كلمات الله ﷻ:

قال تعالى: ﴿ **قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا** ﴾ ***الكهف/ الآية: 109.***

المعنى: ﴿ **قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ** ﴾ أي بحر الهيولي القابلة للصور، الممدة لها في الظهور﴿ **مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي** ﴾ من المعاني والحقائق والأعيان والأرواح ﴿ **لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي** ﴾ لكونها غير متناهية، وامتناع وفاء المتناهي بغير المتناهي(1).

قال تعالى: ﴿ **إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ** ﴾ ***النساء/ الآية:171.***

﴿ **كَلِمَتُهُ** ﴾ نفسا مجردة هي كلمة من كلمات الله، أي حقيقة من حقائقه الروحانية، روح من أرواح(2).

قال تعالى: ﴿ **فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ** ﴾ ***البقرة/ الآية: 37.***

المعنى: استقبل من جهة ربه أنوارا وأطوارا، أي مراتب من الملكوت والجبروت وأرواحا مجردة، إذ كل مجرد، كلمة لأنه من عالم الأمر، كما سمي عيسى كلمة أو تلقن منه معارف وعلوما وحقائق، ﴿ **فَتَابَ عَلَيْهِ** ﴾ تقبل رجوعه إليه

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 1، ص: 779.
(2) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 300.

بالتجرد عن الملابس الطبيعية، والانخراط في سلك الأنوار الملكوتية والاتصاف بالكمالات القدسية والتجلي بالعلوم الحقيقية[1].

قال تعالى: ﴿ **وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ** ﴾ ***البقرة/ الآية: 124***، أي بمراتب الروحانيات كالقلب والسرّ والروح والخفاء والوحدة والأحوال والمقامات التي يعبر بها على تلك المراتب كالتسليم والتوكل والرضا وعلومها، فأتمهن بالسلوك إلى الله وفي الله حتى الفناء[2].

الآيات التي بين أيدينا والتي تتناول مفردة ﴿ **كَلِمَاتٍ** ﴾ أو ﴿**كَلِمَتُهُ** ﴾ والتي أعطت بعد دلالي رمزي وذلك لكونها ملازمة للذات الإلهية، تجدها تدور حول معاني الحقائق الربانية في الباطن والظاهر، فظاهرها تجلى في مفردة ﴿ **كُنْ** ﴾ التي سبقت الإشارة إليها، وباطنها في كونها متعلقة بإرادته سبحانه وتعالى.

لكن هذا الكون وهذه الكلمات في نظر ابن عربي متجددة في كل لحظة وكل حين، وهذا ما توضحه الآية الموالية.

د- تجدد الخلق:

قال تعالى في سور الرعد: ﴿ **لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ** ﴾ ***الآية: 5***، **المعنى** أن الإنسان في كل ساعة خلق آخر جديد، بل العالم لحظة فلحظة خلق جديد، يتبدل الهيئات والأحوال والأوضاع والصور، فكيف ينكر الخلق الجديد من نظر في عالم الكون والفساد بعين الاعتبار[3].

قال تعالى في سورة ق: ﴿ **أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ** ﴾ ***الآية: 15.***

أي ما اهتدينا إلى إبداع الحقائق وإيجاد الأشياء الأولية، كالأرواح والسماوات وأمثالها، بل اعترفوا بذلك، إنما هي في شبهة والتباس من خلق حادث يتجدد كل وقت، لبس عليهم الشيطان حتى قالوا: ﴿ **وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ** ﴾ ***الجاثية/ الآية: 24***،[4] ونسبوا التأثير إلى الزمان، واحتجبوا عن معنى قوله: ﴿ **كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ** ﴾ ***الرحمن/ الآية:29***، ولو عرفوا الله ﷻ حق معرفته وكان اعترافهم بإيجاده للخلق الأول عن علم ويقين، لشاهدوا الخلق الجديد في كل آن، فلم ينكروا البعث، وكانوا عبادا مخلصين ليس للشيطان عليهم سلطان [5].

---

(1) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 41.
(2) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 1، ص: 83.
(3) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 632.
(4) **الدهر**:هو الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الألهية وهو باطن الزمان وبه يتحد الأزل والأبد (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 48)
(5) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 2، ص: 527.

فهاتين الآيتين، وغيرهما من الآيات التي تصب في معنى الخلق، تعطي دلالة تأويلية إلى أن الوجود كله بما فيه الإنسان والحيوان والنبات والجماد متجدد كل لحظة، غير ثابت على خِلقه، إنما فيه الاستمرارية المتجددة.

وهذه النظرية تبدو جلية آثارها على الحرف والاسم واللغة، فهي متغيرة من لحظة لأخرى، لذلك نجد ابن عربي في تأويلاته يجدد في اصطلاح المفردات، فمثلا يرمز لمعنى لفظ بمصطلح صوفي ويرمز له في موضع آخر بمصطلح آخر، وهذا ما زاد من تشعب فلسفته التأويلية.

والخلق المستمر المتجدد لا يتوقف، فالكون كله بالنسبة له في حركة مستمرة لا تتوقف، فهذه الحركة لا يعرف اتجاهها، وهذا الأمر لا يفهمه ولا يدركه إلا من فهم مبدأ الخيال عند ابن عربي.

يقول ابن عربي في هذا: "وإياك أن تتوهم تكرار هذه الحروف (الضمائر) في المقامات أنها شيء واحد له وجوه كثيرة إنما هي مثل الأشخاص الإنسانية، فليس زيدٌ بن علي هو عين أخيه زيد بن علي الثاني، وإن كانا قد اشتركا في البنوة والإنسانية ووالدهما واحد، ولكن بالضرورة نعلم أن الأخ الواحد ليس عين الأخ الثاني، فكما يفرق البصر بينهما والعلم، كذلك يفرق العلم بينهما في الحروف عند أهل الكشف من جهة الكشف، وعند النازلين عن هذه الدرجة من جهة المقام التي هي بدل عن حروفه، ويزيد صاحب الكشف على العالم من جهة المقام بأمر آخر لا يعرفه صاحب علم المقام المذكور، وهو مثلا إذا كررته بدلا من الاسم بعينه فتقول لشخص بعينه قلت كذا، فالتاء عند صاحب الكشف التي في "قلت" الأول غير التاء التي في قلت الثاني، لأن عين المخاطب، تتجدد في كل نفس، بل هم في لبس من خلق جديد، فهذا شأن العالم مع أحدية الجوهر، وكذلك الحركة الروحانية التي عنها أوجد الحق تعالى التاء الأول غير الحركة التي أجد عنها التاء الأخرى بالغا ما بلغت فيختلف معناها بالضرورة"[(1)].

إن هذا التجدد وهذه الحركات وانتفاء عين الشيء إنما يعود للأفلاك السبعة المتحركة والتي يوجهها فلكيّ الأطلس والبروج، وهذه الحركة _كما سبق الذكر_ جاءت من "**الواو**" "**و**" وهي نَفَس الرحمان، فهذا النَفَس به وجدت الحركات والاستمرارية التي تؤدي إلى التجديد.

د- تسبيح الكون:

(1) لقد سبق الإعتماد على هذا النص في الاستشهاد به في موضوع الحروف، وهذا العنصر مواصلة لما بدأنا به في موضوع الحروف، والاستشهاد بالنص نفسه ليس من باب التكرار، إنما هو طبيعة الموضوع اقتضت ذلك، مع العلم -كما سبق ذكره- التداخل بين المواضيع في أسلوب ابن عربي، فلا يمكن فصل هذا عن ذاك، إذ تجد نفسك تعتمد على نصوص متماثلة أو هي بذاتها أو أفكار مكررة لأن طبيعة التحليل تلزمنا بهذا النمط من العمل.

قال تعال: ﴿ **سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ** ﴾ ***الحديد/ الآية:1.*** أظهر كل موجود تنزيهه عن الإمكان، وقبول الفناء بوجوده الإضافي وثباته[1]، فمعنى "أظهر كل موجود تنزيهه عن الإمكان" تفسره الآية التالية، قال تعالى: ﴿ **تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا** ﴾ ***الإسراء/ الآية: 44.***

المعنى: أن لكل شيء خاصية ليست لغيره، وكمالا يخصه دون ماعداه، يشتاقه ويطلبه إذا لم يكن حاصلا له، ويحفظه ويحبه إذا حصل، فهو بإظهار خاصيته ينزه ﷲ ﷻ عن الشريك، وإلا لم يكن متوحدا فيها، فكأنه يقول بلسان الحال: (أوحده على ما وحدني) وبطلب كماله ينزهه عن صفات النقص، كأنه يقول: (يا كامل كلمني) وبإظهار كماله، يقول: (كلمني الكامل المكمل) وعلى هذا القياس حتى أن اللبوة مثلا بإشفاقها على ولدها تقول: (أرأفني الرؤوف، وأرحمني الرحيم، وبطلب الرزق يا رزاق) فالسموات السبع تسِّبحه بالديمومة والكمال والعلو، والتأثير والإيجاد والربوبية، وبأنه كل يوم هو في شأن والأرض بالدوام والثبات والخلاَّقية والرزَّاقية، والتربية والإشفاق والرحمة، وقبول الطاعة والشكر عليها بالثواب وأمثال ذلك.

والملائكة بالعلم والقدرة، والذوات المجردة منهم بالتجرد عن المادة، والوجوب أيضا مع ذلك كله فهم مع كونهم مسبِّحين إياه مقدّسدون له ﴿ **وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ** ﴾ لقلة النظر والفكر في ملكوت الأشياء، وعدم الإصغاء إليهم، وإنما يفقه من كان له قلب، أو ألقى السمع وهو شهيد ﴿ **إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا** ﴾ لا يعاجلكم بترك التسبيح في طلب كمالاتكم وإظهار خواصكم، فإن من خواصكم تفقه تسبيحكم وتوحيده، كما وحّدوه ﴿ **غَفُورًا** ﴾ يغفر لكم غفلاتكم وإهمالاتكم[2].

ومن كرمه سبحانه وتعالى أنه جعل حقيقة سريان الحب في الوجود، في كل عين متصف به، وقرن معها اللذة، فأحب العالم بعضه حب تقييد، عن حقيقة حب مطلق، فالحب أصل سبب وجود العالم[3].

إن هذا الخلق الذي تحدث عنه ابن عربي والذي اختص بصفة التسبيح الذي مرده المحبة، يتنوع بين ما يدرك بالحواس وبين مالا يدرك وإنما يخضع لميزان الإيمان والقرآن الكريم غني بهما، فما يخضع لميزان الإيمان كالمغيبات ذاك أمر تعبدي والمؤمن الحق يؤمن به ويصدقه، وما يدرك بالحواس إنما

---

(1) ابن عربي محي الدين:، تفسير القرآن الكريم، ج: 2، ص: 597.
(2) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 717.
(3) محمود محمود الغراب: الحب والمحبة الإلهية، من كلام الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، دار المعرفة، دمشق، ط: 2، 1412ه/ 1992م، ص: 30.



تطبيقية نقدية

استعمله القرآن ووظفه لبيان مقاصد جليلة تبرز جانب الحق وتبطل الباطل، كما تبين الصراع القائم منذ الأزل بين التوحيد والكفر.

في مقابل هذا الكلام الذي أورده ابن عربي عن حركة الوجود، نجد ابن القيم يعبر أيضا عن حركة الكون بطريقة شبيهة لابن عربي تجعل عقل القارئ يقف مع ذاته لعله يدرك المعنى العميق منها، قال[1]:" جميع حركات العالم العلوي والسفلي تابعة للإرادة والمحبة وبها تحرّك العالم ولأجلها، فهي العلّة الفاعليّة والغائية، بل هي التي بها ولأجلها وُجد العالم، فما تحرّك في العالم العلوي والسفلي حركةٌ إلاّ والإرادة والمحبة سببها وغايتها، بل حقيقة المحبة حركة نفس المحبّ إلى محبوبه، فالمحبة حركة بلا سكون"

هذا الكلام فيه مقاربة متلازمة من حيث حركة الكون وسكونه واتجاهه، والمصدر المنشئ لهذه الحركة، وأهم ما في الأمر السبب وراء امتثاله لهذا الأمر، فمن خلال التأمل نلاحظ ذاك التشابه بين مصطلحين هما: التسبيح والمحبة، وكل منهما يضم الآخر، فلا تسبيح دون محبة، ولا محبة دون تسبيح.

ويواصل ابن القيم في شرح هذا التفاني في الإشراق فيقول:" وفاعل الحركة هم الملائكة لأنّهم القائمون على كل الخلق وكل الموجود ويفعلون ما يؤمرون ولا يعصون الله ﷻ في شيء، فأي حركة ولو بسيطة إلاّ وكان وراءها الملائكة، فحركة الأفلاك ولو بسيطة إلاّ وكان وراءها الملائكة، فحركة الأفلاك والشمس والقمر والنجوم وحركات الملائكة والحيونات وكل متحرك إنما وجدت بسبب المحبة، وكمال المحبة هو العبودية والذّل والخضوع والطاعة للمحبوب، هو الحق الذي به وله خُلِقت السموات والأرض والدنيا والآخرة...ولأجل هذا خلق الخلق وهو عبادة الله وحده التي هي كمال محبته والذّل له ولوازم عبوديته هي الأوامر والنواهي للمكلفين والثواب والعقاب.." [2].

هذا البلسم الذي جاء به ابن القيم ما يدركه إلاّ من أُتي قلبا سليم، فأين نحن من هذا ؟

وهذا الكلام ذاته الذي عبّر عنه ابن عربي لكن بطريقة أخرى، فكلاهما أدخلانا إلى نفق التنبه لِمَا غفلنا عنه، من أجل الخروج بصفاء النظر وفهم الحقيقة.

---

(1) ابن القيم الجوزية: روضة المحبّين ونزهة المشتاقين، ت: عصام فارس الحرستاني/ محمد يونس شعيب، دار الجيل، بيروت، ط: 1: 1413ه/ 1993م، ص: 66 .

(2) ابن القيم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ص: 67.

تطبيقية نقدية

كانت هذه بعض النماذج المنتقاة من القرآن من أجل توضيح مقاصد القرآن منها لكن بطريقة تأويلية رمزية اختارها ابن عربي بما تناسب فلسفته التأويلية خدمة لغرضه.

هـ- المغيبات:

1- العرش :

قال تعالى: ﴿ **ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ** ﴾ ***الرعد/ الآية: 2.***

﴿ **ثُمَّ اسْتَوَى** ﴾ مستعليا ﴿ **عَلَى الْعَرْشِ** ﴾ بالتأثير والتقويم، أو على عرش القلب، بالتجلي(1).

قال تعالى: ﴿ **ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ** ﴾ ***سجدة/ الآية: 4.***

أي استوى على عرش القلب المحمدي* للظهور في هذا اليوم الأخير الذي هو جمعة* تلك الأيام، بالتجلي بجميع صفاته، فإن استواء الشمس هو كمال ظهورها في الإشراق ونشر الشعاع(2).

قال تعالى: ﴿ **ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ** ﴾ ***الأعراف/ الآية: 54***، أعطى ابن عربي "الاستواء على العرش" رمزية متوافقة في آيات القرآن، فهذه الآية أيضا حملت معنى عرش القلب المحمدي، بالتجلي التام فيه بجميع صفاته(3).

قال تعالى: ﴿ **وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ** ﴾ ***الرمز/الآية: 75.*** ﴿ **وَتَرَى** ﴾ ملائكة القوى الروحانية في جنة الصفات ﴿ **حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ** ﴾ عرش القلب ﴿ **يُسَبِّحُونَ** ﴾ بتجردهم عن اللواحق المادية، حامدين ربهم بالكمالات الروحانية (4).

قال تعالى: ﴿ **الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ** ﴾ ***غافر/ الآية: 7.*** من النفوس الناطقة السماوية اللاتي أرجلهم في الأرضين السفلى بتأثيرهم فيها، وأعناقهم مرقت من السوات العلى لتجردهم منها وتدبيرهم إياها أو الأرواح التي هي معشوقاتها ﴿ **وَمَنْ حَوْلَهُ** ﴾ من الأرواح المجردة القدسية (5).

قال تعالى: ﴿ **وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ** ﴾ ***الحاقة/ الآية: 17.***

---

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 1، ص: 630.

* سبق ذكر وتفصيل العرش المحمدي في رمزية الرسول صلى الله عليه وسلم.

* كما تم التطرق لمعنى الجمعة وتفصيلها في جزئية الصلاة.

(2) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج:2، ص: 274.

(3) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 439.

(4) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 389.

(5) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 2، ص: 393.

تطبيقية نقدية

أي القلب الإنساني ﴿ **فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ** ﴾ منهم هي: الأنوار القاهرة أرباب الأصنام العنصرية من الصور النوعية، تحمل بالاجتماع من الطرفين، العلوي والسفلي الفاعل والحامل، عند البعث والنشور من كل طرف أربعة [(1)].

2- اللوح المحظوظ:

قال تعالى: ﴿ **بَلْ هُوَ قُرْآَنٌ مَجِيدٌ (21) فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ** ﴾ ***البروج/ الآية: 22.***

أي هذا العلم جامع لكل العلوم ﴿ **مَجِيدٌ** ﴾ لعظمته وإحاطته ﴿ **فِي لَوْحٍ** ﴾ هو القلب المحمدي ﴿ **مَحْفُوظٍ** ﴾ عن التبديل والتغيير، وإلقاء الشياطين بالتخيل والتزوير[(2)].

3- القلم:

قال تعالى: ﴿ **ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ** ﴾ ***القلم/ الآية:1.***

﴿ **ن** ﴾ هو النفس الكلية ﴿ **وَالْقَلَمِ** ﴾ هو العقل الكلي، والأول من باب الكناية بالاكتفاء من الكلمة بأول حروفها، والثاني من باب التشبيه، إذ تنتقش في النفس صور الموجودات بتأثير العقل، كما تنتقش الصور في اللوح بالقلم ﴿ **وَمَا يَسْطُرُونَ** ﴾ من صور الأشياء وماهياتها، وأحوالها المقدّرة على ما يقع عليها.

وفاعل ﴿ **وَمَا يَسْطُرُونَ** ﴾ الكتبة من العقول المتوسطة والأرواح المقدسة، وإن كان الكاتب في الحقيقة هو الله تعالى لكن لما كان في حضرة الأسماء نسب إليها مجازا أقسم بهما، وبما يصدر عنهما من مبادئ الوجود، وصور التقدير الإلهي، ومبدأ أمره، ومخزن غيبه لشرفهما، وكونهما مشتملين على كل الوجود في أول مرتبة التأثير والتأثر ومناسبتهما للمقسم عليه [(3)].

4- الملائكة:

قال تعالى: ﴿ **جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** ﴾ ***فاطر/ الآية: 1.***

المعنى: عن جهات التأثير الكائنة في الملكوت السماوية والأرضية بالأجنحة جعلها الله رسلا مرسلة إلى الأنبياء بالوحي، وإلى الأولياء بالإلهام، وإلى غيرهم من الأشخاص الإنسانية وسائر الأشياء بتصريف الأمور وتدميرها، فما يصل بتأثيرهم إلى ما يتأثر منه فهو جناح، فكل جهة تأثير جناح، مثلا إن العاقلتين: العلمية والنظرية جناحان للنفس الإنسانية، والمدركة والمحركة الباعثة والمحركة الفاعلة ثلاثة أجنحة للنفس الحيوانية، والغاذية والنامية والمولدة

(1) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 693.
(2) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 790.
(3) المصدر نفسه، ج:2، ص: 583.

والمصوّرة، أربعة أجنحة للنفس النباتية، ولا تنحصر أجنحتهم في العدد، بل لهم بحسب تنوّعات التأثيرات أجنحة [1].

قال تعالى: ﴿ **قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ... وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ**﴾ ***البقرة/ الآية: 97.*** والظاهر أن جبرائيل هو العقل الفعال، وميكائيل هو روح الفلك السادس، وعقله المفيض للنفس النباتية الكلية الموكلة بأرزاق العباد، واسرافيل هو روح الفلك الرابع وعقله المفيض للنفس الحيوانية الكلية الموكلة بالحيوانات، وعزرائيل هو روح الفلك السابع الموكل بالأرواح الإنسانية كلها يقبضها بنفسه أو بالوسايط التي هي أعوانه ويسلمها إلى الله تعالى[2].

قال تعالى: ﴿ **قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ** ﴾ ***سجدة/ الآية: 11.***

ظهر الحق ﴿ **مَلَكُ الْمَوْتِ** ﴾ أي النفس الإنسانية الكلية التي هي معاد النفوس الجزئية مالم تسقط عن الفطرة بالكلية، وإن احتجبت الهيئات الظلمانية، والصفات النفسانية، فإنها مالم تبلغ حدّ الرين وانغلاق باب المغفرة، تتوفاها النفس التي هي بمثابة القلب للعالم، وإن بلغت فرقتها ملائكة العذاب فحسب، ولما لم يبلغوا إلى هذا الحد، وإن احتجبوا عن لقاء الرب[3].

قال تعالى: ﴿ **وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا** ﴾ ***الفجر/ الآية: 22.***

﴿ **وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا** ﴾ أي ظهر تأثير الملائكة من النفوس السماوية، والأرضية المترتبة في مراتبهم في تعذيبه بعد ماكان محتجبا عنهم بشواغل البدن[4].

قال تعالى: ﴿ **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ** ﴾ ***البقرة/ الآية: 30.***

والقول هو إلقاء معنى تعلق مشيئة الله ﷻ تعالى بإيجاد آدم في الذوات القدسية الجبروتية التي هي الملائكة المقربون والأرواح المجردة، والملكوتية التي هي النفوس السماوية.

قال تعالى: ﴿ **وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ** ﴾

التعبير عن نزاهة ذواتهم وتقدس نفوسهم عن الإفساد، إذ كل طبقة من الملائكة المقدسة تطلع على ما تحتها وما في أنفسها، ولا تطلع على ما فوقها فهي

---

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 2، ص: 314.
(2) المصدر نفسه، ج:1، ص: 72.
(3) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 275.
(4) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 806.

تعلم أنه لابد من تعلق الروح العلوي النوراني بالبدن السفلي الظلماني من واسطته تناسب الروح من وجه، وتناسب الجسم من وجه، هي النفس[1].

قال تعالى: ﴿ **وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآَدَمَ** ﴾[2] ***البقرة/ الآية: 34.***

قال تعالى: ﴿ **مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ** ﴾ ***التحريم/ الآية: 6.***

﴿ **مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ** ﴾ أعزاء جافية غلاظ الأجرام وهي القوى السماوية والملكوت الفعالة في الأمور الأرضية التي هي روحانيات الكواكب السبعة والبروج الإثنا عشر المشار إليها بالزبانية التسعة عشر، غير مالك الذي هو الطبيعة الجسمانية الموكلة بالعالم السفلي، وجميع القوى، والملكوت المؤثرة في الأجسام.

﴿ **لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ** ﴾ لستخرهم وانقيادهم لأمره، وطاعتهم وإذعانهم[3] له لأنهم وإن كانوا قهارين مؤثرين بالنسبة إلى ما تحتهم من أجرام هذا العالم قواها فإنهم مقهورون متأثرون بالنسبة إلى الحضرة الإلهية[4].

5- إبليس:

قال تعالى: ﴿ **إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ** ﴾ ***البقرة/ الآية: 34.***

إبليس هو القوة الوهمية، لأنها ليست من الملائكة الأرضية الصرفة المحجوبة عن إدراك المعاني بإدراك الصور، فيذعن بالقهر مطاوعة لأمر ﷲ ﷻ، ولا من السماوية العقلية فتدرك شرف آدم وتوافق عقله فيذعن بالمحبة طالبا لرضا ﷲ، و"كان جنيا" أي من جملة الملكوت السفلية والقوى الأرضية، نشأ وتربى بين ظهور الملائكة السماوية لإدراكه المعاني الجزئية، وترقيه إلى الأفق العقلي ولهذا كان في الحيوانات العجم بمنزلة العقل في الإنسان، وإباؤه وعدم انقياده للعقل وامتناعه لقبول حكمه، واستكباره تفوقه على الخلقة الطينية والملائكة السماوية والأرضية، بعدم وقوفه على حدّه من إدراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات، وتعدّيه عن طوره بخوضه في المعاني العقلية والأحكام الكلية[5].

قال تعالى: ﴿ **قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ** ﴾ ***ص / الآية:76.***

---

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 1، ص: 37.
(2) الرجوع لموضوع خلق أدم فيه تفصيل السجود.
(3) **الإذعان**: عزم القلب والعزم جزم الإرادة بعد التردد (**ينظر** الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 6)
(4) ابن عربي محي الدين: المصدر السابق، ج:2، ص: 616.
(5) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 1، ص: 39.

تطبيقية نقدية

المعنى:لا شك أن الروح الحيواني الناري الذي خلق منه اللعين أشرف عن المادة الكثيفة البدنية لكن الاحتجاب عن الجمعية الإلهية، واللطيفة الروحانية بعث اللعين على الإباء حتى تمسك بالقياس وعصى ﷲ [1].

6- الشياطين:

قال تعالى:﴿ **وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ**﴾ ***البقرة/ الآية:14***.

المعنى: الشيطان، فيعال من الشطون، الذي هو البعد وشياطينهم المتعمقون في البعد وهم المطرودون، ورؤساؤهم البالغون في النفاق[2].

قال تعالى: ﴿ **فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآَتِهِمَا** ﴾ ***الأعراف/ الآية:20***. ليظهر عليهما بالميل إلى الطبيعة ما حجب عنهما، عند التجرد من الأمور الطبيعية واللذات البدنية والرذائل الخلقية والأفعال الحيوانية والصفات السبعية والبهيمية التي يستحي الإنسان من إظهارها، ويستهجن إفشاءها، وتحمله المروءة على إخفاءها لكونها عورات عند العقل يستقبحها[3].

اعتبر ابن عربي هذا الوهم الذي هو الشيطان قريبا من مكان العقل.

يحاول دائما أن يضيّعه لكن ﷲ ﷻ يحفظه فقال: ﴿ **وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ** ﴾ ***الحجر/ الآية: 17***، أي من الأوهام الباطلة ﴿ **إِلَّا مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ** ﴾ اختطف الحكم العقلي باستراق السمع لقربه من أفق العقل ﴿ **فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ** ﴾ أي برهان واضح فنطرده ونبطل حكمه[4].

قال تعالى: ﴿ **وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ** ﴾ الأعراف/ الآية: 200، أي نخس وداعية قوية تحملك على مناقشتهم برؤية الفعل منهم، ونسبة الذنب إليهم ﴿**فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ** ﴾ بالشهود والحضور لفاعليته ﴿ **إِنَّهُ سَمِيعٌ** ﴾ يسمع أحاديث النفس ووساوس الشيطان في الصدر ﴿ **عَلِيمٌ** ﴾ بالنيّات والأسرار[5].

قال تعالى: ﴿ **وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ (37) وَآَخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ** ﴾ ***ص/ الآية: 37-38***.

ذكر ﴿ **وَالشَّيَاطِينَ** ﴾ الجنية الباطنة من القوى النفسانية ﴿ **كُلَّ بَنَّاءٍ** ﴾ مقدّر بالهندسة، عامل لأبنية الحكم العملية، وقواعد القوانين العدلية ﴿ **وَغَوَّاصٍ**﴾ في

---

(1) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 366.
(2) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 22.
(3) المصدر نفسه، ج:1، ص:427.
(4) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج:1، ص: 663.
(5) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 462.

بحور العوالم القدسية والهيولانية، مخرج لدرر المعاني الكلية والجزئية والحكم العملية والنظرية.

و﴿ **وَآَخَرِينَ** ﴾ من القوى النفسانية والطبيعية ﴿ **مُقَرَّنِينَ** ﴾ في أصفاد والقيود الشرعية وأغلال الرياضات العقلية والإنسية الظاهرة من العمال المسخرين في الأعمال والفساق والعصاة المقربين في الأغلال(1).

قال تعالى في وصف حال الشيطان: ﴿ **إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ (6) وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ** ﴾ ***الصافات/ الآية: 6-7***.

﴿ **إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا** ﴾ أي العقل الذي هو أقرب السماوات الروحانية بالنسبة إلى القلب ﴿ **بِزِينَةٍ** ﴾ كواكب الحجج والبراهين كقوله: ﴿ **بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ**﴾ ***الملك/ الآية: 05***، أي وحفظناها من كل شيطان من شياطين الأوهام والقوى التخيلية عند الترقي إلى أفق العقل بتركيب الموهومات والمخيلات في المغالطات والتشكيكات ﴿ **مَارِدٍ** ﴾ خارج عن طاعة الحق والعقل ﴿ **لَا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلَإِ الْأَعْلَى** ﴾ من الروحانيات والملكوت السماوية بتلك الحجج ﴿ **مِنْ كُلِّ جَانِبٍ**﴾ من جميع الجهات السماوية أي من أي وجه من وجوه المغالطة والتخييل يركبون القياس ويرتقون به، يقذفون بما يبطله من الدحور والطرد أو مدحورين مطرودين ﴿ **وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ**﴾ دائم الرياضيات وأنواع الزجر في المخالفات﴿ **إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ** ﴾ في الاستراق فموّه كلامه بهيئة جلية وأوهم الحق بصورة نورية استفادها من كلمة حقة ملكية ﴿ **فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ**﴾ من برهان نيّر عقلي أو إشراق نور قدسي فأبطلها وطرد الجني، بنفي الصورة الوهمية التي أوهمها(2).

ما أراد أن يبيّنه ابن عربي هو أن الإنسان في سفره الطويل الممتد لمعرفة الحقيقة الكاملة، وذلك بالوصول إلى الذوق عن طريق المعرفة، لابد من مطبات تلاقيه، والشيطان عمودها لأنه قريب من العقل وقريب من القلب فيُوهِم ويُخيِّل، فإذا صدّق العقل ذاك الوهم والتخييل انقاد وراء لوث النفوس وتلون بألوانها، أما إذا تمسك بروحانيته وفرط عنايته بالله ﷻ وابتعد عن الأنائية والبقية والإثنينية كما قال ابن عربي فاز وتذوق معنى التجلي وحلاوته .

7- الجن:

في هذه الجزئية يتم التطرق لسورة الجن، والوقوف على أهم العناصر التي تبرز خصائص هذا المخلوق ورؤية ابن عربي التأويلية له ولخصائصه.

---

(1) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 357.
(2) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 2، ص: 337.

تطبيقية نقدية

قال تعالى: ﴿ **قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا**﴾ ***الجن/ الآية:01.*** بيّن ابن عربي مميزات هذا المخلوق، وصنفه بين الملائكة والإنسان والشيطان إلاّ أنهم نفوسا أرضية قوية، لا في غِلظ النفوس السبعية والبهيمية وكثافتها وقلة إدراكها*، ولا على هيئات النفوس الإنسانية واستعداداتها، ليلزم تعلقها بالأجرام الكثيفة الغالب عليها الأرضية، وفي في صفاء النفوس المجرّدة ولطافتها، لتتصل بالعالم العلوي وتتجرد أو تتعلق ببعض الأجرام السماوية متعلقة بأجرام عنصرية لطيفة غلبت عليها الهوائية أو النارية أو الدخانية على اختلاف أحوالها، ولها علوم وإدراكات من جنس علومنا.

ولما كانت قريبة بالطبع إلى الملكوت السماوية* أمكنها أن تتلقى من عالمها بعض الغيب ولما كانت أرضية ضعيفة بالنسبة إلى القوى السماوية تأثرت بتأثير تلك القوى فرجمت بتأثيرها عن بلوغ وإدراك مداها.

وقد أخبر عنها أهل الكشف والعيان أضاف ابن عربي، والصادقون من ***الأنبياء عليهم السلام*** والأولياء ***والنبي محمد*** ﷺ بأنها تشتعل أجرامها الدخانية بأشعة الكواكب فتحترق أو تنزجر من الارتقاء إلى الأفق السماوي فتتسفل* (1).

وميزة أخرى يُجْملها ابن عربي في القلب فيقول: "فاعلم أن القلب إذا استعد لتلقي الوحي وكلام الغيب استمع إليه القوى النفسانية من المتخيلة والوهم والفكر والعاقلة النظرية والعملية، وجميع المدركات الباطنة التي هي جِن الوجود الإنساني(2).

﴿**إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا (1) يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ** ﴾ بيّن ابن عربي حقيقة القرآن أولا وبهذه الحقيقة استطاع كل مخلوق في الوجود أن يفهم معناه ويتأثر به "إنس، جن، جماد، حيوان، نبات" لأن كلام الله ﷻ غير مصنوع بالفكر والتخييل ولا مستنتج من القياسات العقلية، لذلك قال الجن ما قال فتأثروا بنور الروح وانتعاشها بمعاني الوحي ﴿ **فَآَمَنَّا بِهِ** ﴾ تنوّرنا بنوره واهتدينا إلى جناب القُدس ﴿ **وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا** ﴾ لن نمثله بمثال من جنس مدركاتنا فنشبه به غيره، بل التوجه إلى جناب الوحدة ولا ننزوي إلى علم الكثرة لنعبد الشهوات بهوى النفس.

---

* يقصد بهذه المميزات الحيوانات
* يقصد بها الملائكة.
* وهذا في محاولة منها إشراف السمع ومعنى تتسفل تعود للأسفل.
(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 2، ص، ص: 710/709.
(2) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 710.

﴿ وَأَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا﴾ الذي هو الوهم ﴿ عَلَى اللَّهِ شَطَطًا ﴾ بأن كان يتوهمه في جهة، ويجعله من جنس الموجودات المحفوفة باللواحق المادية فيماثل المخلوقات صنفا أو نوعا.

﴿ وَأَنَّا ظَنَنَّا أَنْ لَنْ تَقُولَ ﴾ إنس الحواس الظاهرة ولا جِن القوى الباطنة ﴿ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ﴾ التوهم والخيال بأن الله ﷻ يدرك بالبصر فيُرى شكله وبالسمع فيسمع صوته ويتخيله مطابقا لما هو عليه قبل الاهتداء والتنور بل هو يدرك ويدرك ما تدركه ولا تدركه.

﴿ وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ ﴾ تستند القوى الظاهرة إلى القوى الباطنة وتتقوى بها ﴿ فَزَادُوهُمْ ﴾ إتيان المناهي بالوهم والشهوة والغضب والخواطر النفسية[1].

﴿ وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآَنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا ﴾ في نورا ملكوتيا وحجة عقلية تطردنا عن الأفق العقلي وتحفظ العقل عن أن يميل إلى النفس فتختلط بنا وتنزل إلى ما ارتقينا إليه من المقاعد فنكتسب منه الآراء القياسية المؤدية إلى موافقات البدن.

﴿ وَأَنَّا مِنَّا الصَّالِحُونَ ﴾ كالقوى المدبرة لنظام المعاش وصلاح البدن، ﴿ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ ﴾ من المفسدات كالوهم والغضب والشهوة العاملة بمقتضى هوى النفس والمتوسطات كالقوى النباتية الطبيعية.

﴿ وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ ﴾ المذعنون لطاعة القلب وأمر الرب كالعاقلة، ﴿ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ ﴾ الجائرون عن طريق الصواب كالوهم[2].

8- القيامة:

- **<u>النفخ في الصور</u>**: قال تعالى: ﴿ **وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ (68) وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ69) وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ** ﴾ ***الزمر/ الآية: 70/68.***

﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ عند الإماتة بسريان روح الحق، وظهوره في الكل وشهود ذاته بذاته، وفناء الكل فيه ﴿ فَصَعِقَ ﴾[3] أي هلك ﴿ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ ﴾ حال الفناء في التوحيد وظهور الهوية بالنفخة الروحية ﴿ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ﴾

---

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 2، ص: 711.
(2) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 714.
(3) **الصعق**: الفناء في الحق عند التجلي الذاتي الوارد بسحات يحترق ما للسوى فيها (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 58)

من أهل البقاء بعد الفناء، الذين أحياهم ﷲ بعد الفناء بالوجود الحقاني فلا يموتون في القيامة كرة أخرى، لكون حياتهم به وفنائهم عن أنفسهم من قبل.

﴿ **ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى** ﴾ عند البقاء بعد الفناء، والرجوع إلى التفصيل بعد الجمع ﴿ **فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ** ﴾ بالحق ﴿ **يَنْظُرُونَ** ﴾ بعينه، ﴿ **وَأَشْرَقَتِ** ﴾ أرض النفس حينئذ ﴿ **بِنُورِ رَبِّهَا** ﴾ واتصفت بالعدالة التي هي ظل شمس الوحدة، والأرض كلها في زمن المهدي عليه السلام بنور العدل والحق ﴿**وَوُضِعَ الْكِتَابُ** ﴾ أي عرض كتب الأعمال على أهلها ليقرأ كل واحد عمله في صحيفته التي هي نفسه المنتقشة فيها صور أعماله المنطبع منها تلك الصور في بدنه ﴿ **وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ** ﴾ من السابقين المطلعين على أحوالهم، الذين قال فيهم ﴿ **يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ** ﴾ أي أحضروا للشهادة عليهم لإطلاعهم على أعمالهم ﴿**وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ** ﴾ حيث وزن أعمالهم بميزان العدل، وفي جزاء أعمالهم لا ينقص منها شيء ﴿ **وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ** ﴾ لثبوت صور أفعالهم عنده[(1)].

ـ **القيامة**: قال تعالى: ﴿ **لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ (1) وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ** ﴾ ***القيامة/ الآية: 1- 2.*** جمع بين القيامة والنفس اللوامة في القسم بهما تعظيما لشأنهما، وتناسبا بينهما، إذ النفس اللوامة هي المصدّقة بها، المقرّة بوقوعها، المهيئة لأسبابها، وهي موقتة بالجزاء [(2)].

قال تعالى: ﴿ **وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ** ﴾ ***إبراهيم/ الآية: 48.***

المعنى للخلائق ثلاث برزات: برزة عند القيامة الصُغرى، بموت الجسد وبروز كلّ أحد من حجاب جسده إلى عرصة الحساب والجزاء، وبرزة عند القيامة الوسطى بالموت الإرادي عن حجاب صفات النفس والبروز إلى عرصة القلب بالرجوع إلى الفطرة، وبرزة عند القيامة الكبرى بالفناء المحض عن حجاب الأنية إلى فضاء الوحدة الحقيقية، وهذا هو البروز المشار إليه بقوله: ﴿ **وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ** ﴾ ومن كان من أهل هذه القيامة يراهم بارزين لا يخفى على ﷲ ﷻ منهم شيء.

وأما ظهور هذه القيامة للكل، وبروز الجميع ﷲ، وحدوث التقاول بين الضعفاء والمستكبرين، فهو بوجود المهدي القائم بالحق الفارق بين أهل الجنّة والنار عند قضاء الأمر الإلهي بنجاة السعداء وهلاك الأشقياء[(3)].

ـ **السـاعة**: قال تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ** ﴾ ***الحج/ الآية:1.*** احذروا عقابه بالتجرّد عن الغواشي الهيولانية والصفات

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 2، ص: 386.
(2) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 733.
(3) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 653.



تطبيقية نقدية

النفسانية "إن اضطراب أرض البطن في القيامة الصغرى، للمنقسمين فيها ﴿ **شَيْءٌ عَظِيمٌ (1) يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ**﴾ أي غاذية، مرضعة للأعضاء، عن إرضاعها ﴿ **وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ** ﴾ من القوى الحافظة لمدركاتها، كالخيال والوهم، كالذاكرة، والعاقلة ﴿ **حَمْلَهَا** ﴾ من المدركات، لسكرها وذهولها وحيرتها وبهتها، أو كل ما يمكن فيها من الكمالات بالقوة حملها بفسادها وإسقاطها، أو كل نفس حاملة لما فيها من الهيئات والصفات من الفضائل والرذائل ﴿ **وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى** ﴾ من سكرات الموت، ذاهلين مغشيا عليهم ﴿ **وَمَا هُمْ بِسُكَارَى** ﴾ في الحقيقة من الشراب ولكن من شدة العذاب ﴿ **وَتَرَى** ﴾ أرض النفس ﴿ **هَامِدَةً** ﴾ ميتة بالجهل، لا نبات فيها من الفضائل والكمالات.

ذلك بسبب ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ** ﴾ الثابت، الباقي، وماسواه هو المغير الفاني ﴿ **وَأَنَّهُ يُحْيِي** ﴾ موتى الجهل بفيض العلم في القيامة الوسطى، كما يحي موتى الطبع في القيامة الصغرى ﴿**وَأَنَّ السَّاعَةَ**﴾ بالمعنيين ﴿ **آتِيَةٌ** ﴾.

وذلك بعد أن يمر الإنسان عبر حقيقة **الموت**، هذه الحقيقة التي أفنى العلماء أعمارهم من أجل فهمها، كما أفنى علماء أخرون حياتهم من أجل تعريفها، فقالوا أنّ الموت هو معادلة بينه وبين الحياة التي تجري أحداثها في الكون، وبين مولد الإنسان وموته تاريخ الحياة البشرية، فهذا التضاد الثنائي إنما هو حركة للحياة وحركة للموت، وإضفاء صفة الحركية لهذا الأخير – الموت- لأنه السكون النهائي، فالحياة ظاهرة تستحق التأمل والموت ظاهرة تستحق التدبر، ووجودهما معا أعظم معجزة، تتحقق لاستمرار الجنس البشري(1).

وابن عربي كرّس سنوات من حياته في فلسفته الغامضة فأعطى مفهوما لها، فلم يعتبره زوالا ولا نهاية، بل هو انتقال من دائرة إلى دائرة أوسع وأرحب من دائرة الظهور الضيقة إلى رحم الوجود الأعظم الذي لا حدّ له ولا نهاية، وإن كان قد أخرج الإنسان من دائرة عقله وحواسه فهو لم يخرجه من دائرة الوجود الذي يربطه به وبجميع الموجودات.

فإن كان تجلي الحق في المظاهر كانعكاس الشمس على الزجاجات المختلفة الألوان فإنّ الموت بمثابة كسر أحد ألواح الزجاج الذي تلوّنت الشمس بلونه فإنَّ كسره ليس إزالة لشعاع الشمس الذي أخذ لونه من انعكاسه عليه بل عودة للشعاع إلى الشمس.

كذلك من مات عودة له إلى حقيقته التي هي الوجود، وما يصيب الإنسان من حزن إلاّ على البُعد الذي يسببه الموت، فالبعد يسبب ألما على من فارقه.

---

(1) **ينظر**: محمد علي الجوزو: مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة، ص:59

وما حقيقة البعد والقرب إلاّ اللاّ متناهي، فما الأمام والوراء واليمين والشمال كالقرب والبعد هي أمور نسبية لا وجود لها

- **القبر**: ﴿ **وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ** ﴾ ***الحج/ الآية: 07***، أي قبر البدن من موتى الجهل، في الساعة الوسطى بالقيام في موضع القلب والعودة إلى الفطرة وحياة العلم، كما يبعث موتى الطبع في النشأة الثانية والقيامة الصغرى ﴿ **بِغَيْرِ عِلْمٍ** ﴾ أي استدلال ﴿ **وَلَا هُدًى** ﴾ ولا كشف، ووجدان ﴿ **وَلَا كِتَابٍ** ﴾ ولا وحي[1].

- **القارعة**: قال تعالى: ﴿ **الْقَارِعَةُ (1) مَا الْقَارِعَةُ (2) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ** ﴾ ***القارعة/ الآية: 1-3.***

﴿ **الْقَارِعَةُ** ﴾ الداهية التي تقرع الناس وتهلكهم، وهي إما القيامة الكبرى أو الصغرى، فإن كانت الكبرى فمعناها الحالة التي تفني المقروع من تجلي الذات الأحدية، وإفناء البشرية بالكلية، وهي حالة لا يعرف كنهها ولا يقدّر قدرها، تقرعهم ﴿ **يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ** ﴾ كالفراش المحترق بنور التجلي المتلاشي. ﴿ **وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ** ﴾ أي ذواتهم وصفاتهم كالعهن في التلاشي[2].

- **الغاشية**: ﴿ **هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ** ﴾ ***الغاشية/ الآية:1.*** الداهية التي تغشي الناس بشدائدها أي القيامة الكبرى والصغرى[3]، ولهما المعنى نفسه فيما سبقها.

- **الحاقة**: قال تعالى: ﴿ **الْحَاقَّةُ (1) مَا الْحَاقَّةُ (2) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ** ﴾ ***الحاقة/ الآية:1-3***، هي الساعة الواجبة الوقوع التي لا ريب فيها أن أريد بها القيامة الصغرى أو أريد بها الكبرى وكلتا القيامتين تفزع الناس وتهلكهم وتفنيهم وتستأصلهم بالشدة والقهر[4].

- **الواقعة**: قال تعالى: ﴿ **إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ (1) لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ** ﴾ ***الواقعة/ الآية:1-2*** القيامة الصغرى: ﴿ **لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ** ﴾ نفس تكذب على الله ﷻ أن البعث وأحوال الآخرة لا تكون، لأن كل نفس تشاهد أحوالها من السعادة والشقاوة، خافضة رافعة تخفض الأشقياء وترفع السعداء[5].

9- الجنة والنار:

يقول ابن القيم عن الجنّة والنار:" كما أنّه لا نسبة لنعيم ما في الجنّة إلى نعيم النظر إلى وجهه الأعلى سبحانه، فلا نسبة لنعيم الدنيا إلى نعيم محبته ومعرفته والشوق إليه والأنس به، بل لذة النظر إليه سبحانه تابعة لمعرفتهم به

---

(1) **ينظر**: ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 2، ص، ص: 98/97.
(2) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 843.
(3) المصدر نفسه، ج:2، ص: 799.
(4) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 689.
(5) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 2، ص: 585.

ومحبتهم له، فإنّ اللذة تتبع الشعور والمحبة، فكلما كان المحب أعرف بالمحبوب، وأشد محبة له، كان إلتذاذه بقربه ورؤيته ووصوله إليه أعظم"[(1)].

هذا تعبير ابن القيم عن الجنّة والنار، ورؤيته الخاصة لمفهوم أعظم النعم في الإلتذاذ برؤية المولى عزّ وجلّ.

إنّ الغرض من ذكر مقولة ابن القيم هو معرفة مدى توافقه مع ما جاء به ابن عربي، خاصة أنّه قد انفرد بفكرة تقبّلها البعض ورفضها البعض الآخر ولم يفهم مقصده في فهم حقيقة النار والجنّة أهي حسية أم معنوية، والأثر الذي وصلنا يثبت الجانب الحسي.

مع العلم أنّ ابن القيم عندما تحدث عن الجنّة في كتابه المعروف"[(2)]، قسم نعيمها إلى قسمين: محسوس وملموس، والمحسوس ربما يشبه أو لايشبه ما جاء به ابن عربي، والنار حقيقة هي الدار التي أعدّها الله ﷻ للكافرين به والمتمردين على شرعه، وهي عذابه وسجنه وهي الخسران الأعظم.

وأهل النار الذين يعذبون فيها ينقسمون إلى قسمين هما:

القسم الأول: هم الذين يخلدون في النار فلا يرحلون عنها

القسم الثاني: هم الذين يدخلون النار ولكن لا يخلدون فيها"[(3)].

ولتوضيح الأمر سناخذ بعض الأمثلة:

قال تعالى في سورة الزمر: ﴿ **وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ (71) قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ (72) وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ** ﴾ ***الزمر/ الآية: 71-76.***

المعنى: ﴿ **وَسِيقَ** ﴾ المحجوبون، ﴿ **إِلَى جَهَنَّمَ** ﴾ بسائق العمل، وقائد الهوى النفسي، والميل السفلي ﴿ **فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا** ﴾ لشدة شوقها إليهم، وقبولها لهم، لما بينهما من المناسبة ﴿**وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا** ﴾ من مالك والزبانية، أي الطبيعة الجسمانية والملكوت الأرضية، الموكلة بالنفوس السفلية.

---

(1) ابن القيم الجوزية: إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، دار الفكر بيروت،ط1: 1424ه/ 2003م، ج1،ص: 30.

(2) ابن القيم الجوزية: حادي الأرواح إلى جنّة الأفراح، ت: محمد خالد العطّار، دار الفكر بيروت، ط1: 1422ه/ 2002م

(3) **ينظر** محمد رياض الأحمد السلفي الأثري: فانذرتكم نارا تلظى، أخبا الهاوية وعذاب الزبانية، عالم الكتب بيروت،ط 1: 1422/ 2002م، ص ص: 31/7.

تطبيقية نقدية

﴿ **وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا** ﴾ الرذائل والصفات، النفوس ﴿ **إِلَى الْجَنَّةِ** ﴾ بسائق العمل وقائد المحبة ﴿ **وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا** ﴾ قبل مجيئهم لأن أبواب الرحمة، وفيض الحق مفتوحة دائما، والتخلف من جهة القبول لا من جهة الفيض، بخلاف أبواب جهنم فإنها مطبقة تنفتح بهم وبمجيئهم إليها، لكون المواد غير مستعدة لقبول النفوس، إلاّ بآثارها ﴿ **وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا** ﴾ من رضوان، الأرواح القدسية، والملكوت السماوية ﴿ **سَلَامٌ عَلَيْكُمْ** ﴾ أي تحيتهم الصفات الإلهية والأسماء العلية بإفاضة الكمال عليهم، وتبرئتهم من الآفة والنقص ﴿ **طِبْتُمْ** ﴾ عن خبائث الأوصاف النفسانية والهيئات الهيولانية فادخلوا جنة الفردوس الروحانية مقدّرين الخلود، لنزاهة ذواتكم عن التغيرات الجسمانية (1).

- النار (جهنم):

قال تعالى: ﴿ **وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ (6) إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ تَفُورُ (7) تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ (8) قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ (9) وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ** ﴾ ***الملك/ الآية: 6-10.***

قال فيها ابن عربي بإشاراته ﴿ **وَلِلَّذِينَ** ﴾ حجبوا عن ربهم عامة سواء الشياطين الذين هم في غاية البعد والمنافات وقوة الشر، وغيرهم من الضعفاء، المحجوبين، الذين ليسوا في غاية الشرارة ﴿**عَذَابُ جَهَنَّمَ** ﴾ أي العالم السفلي، الغاسق المضاد بطبعه لعالم النور ﴿ **وَبِئْسَ الْمَصِيرُ** ﴾ ذلك الهوى، المظلم، المهين، المحرق، ﴿ **إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا** ﴾ لأهلها الأصوات المنكرة المنافية لأصوات الأناسي والروحانيين أو لأنفسهم، فإنهم يصطرخون فيها بأصوات الحيوانات القبيحة المنظر المنكرة الصوت ﴿ **وَهِيَ تَفُورُ** ﴾ تغلي عليهم وتستولي، وتعلو.

﴿ **تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ** ﴾ أي تتفارق أجزاءها من شدة غلبة التضاد عليها، وشدة مضادتها لجواهر النفوس، وأن شدة منافرة الطباع بعضها بعضا تستلزم شدة العداوة والبغض المقتضية لشدة الغيظ والحنق، فتلك المهواة لشدة منافاتها بالطبع لعالم النور والجوهر المجرد، وأصل فطرة النفس يشتد غيظها عليها، وتحرقها بنار غضبها.

والخزنة هم النفوس الأرضية والسماوية، الموكلة بعالم الطبيعة السفلية، وسؤالهم واعتراضهم ومنعهم إياها عن النفوذ من الجحيم بحجة تكذيب الرسل

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 2، ص،ص: 387/388.

وعدم معرفتها باﷲ ﷻ وصممها عن الحق و...، فإنهم لو سمعوا وعقلوا لعرفوا الحق وأطاعوا فنجوا، وخلصوا إلى عالم النور وجوار الحق[1].

ـ الجنة:

قال تعالى: ﴿ **فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا... وَكَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُورًا** ﴾ ***الإنسان/ الآية: 11 -22.***

الجنة وما حوت من أمور أولها ابن عربي كالتالي: ﴿ **فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ** ﴾ بتجليه في صورة الرضا واللطف، ﴿ **وَلَقَّاهُمْ** ﴾ نضرة الرضوان وسرور النعيم الدائم، ﴿ **وَجَزَاهُمْ** ﴾ بصبرهم عن اللذات النفسانية، والتزيينات الشيطانية في جناب الأفعال مع أنوار الصفات جنة الذات، وحرير ملابس الصفات الإلهية النورانية اللطيفة ﴿ **مُتَّكِئِينَ** ﴾ في تلك الجنة على أرائك الأسماء التي هي الذات مع الصفات بحسب مقاماتهم ومراتبهم ودراجاتهم منها ﴿ **لَا يَرَوْنَ** ﴾ شمس حرارة الشوق إليها مع الحرمان، ولا زمهرير برودة الوقوف مع الأكوان، فإن الوقوف مع الكون برد قاصر وثقل عاصر، ﴿ **وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ** ﴾ ظلال الصفات قريبة منهم، ساترة إياهم، لاتصافهم بها، وكونهم في روحها﴿ **وَذُلِّلَتْ** ﴾ لهم ﴿ **قُطُوفُهَا** ﴾ من ثمار علوم توحيد الذات، وتوحيد الصفات، والأحوال والمواهب ﴿ **تَذْلِيلًا** ﴾ تاما كلما شاؤا جَنَوْها وتلذذوا وتفكهوا بها [2].

﴿ **وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآنِيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ** ﴾ هي مظاهر حسن الصفات من محاسن الصور وكونها من فضة نوريتها، وبياضها وزينتها، وبهاؤها ﴿ **وَأَكْوَابٍ** ﴾ من صور أوصاف المجردات اللطيفة والجواهر المقدسة، لكونها بلا عرى التعلق بالمواد فلا يمكن قبضها بالعرى من غير الاتصال بذواتها، ولكونها من عالم الغيب لم تكن مكشوفة الرأس كالأواني ﴿ **كَانَتْ قَوَارِيرَ** ﴾ لصفائها وتلألؤ نور الذات من ورائها ﴿ **قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ** ﴾ أي هي صفاء الزجاجة وشفيفها وبياض الفضة وبريقها، ﴿ **قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا** ﴾ أي على حسب استعداداتهم ومبالغ ريهم، على قدر أشواقهم وإرادتهم، كما قدروا في أنفسهم وجودها.

﴿ **وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا** ﴾ لذة الاشتياق، فإنهم لا شوق لهم ليكون شرابهم الزنجبيل الصرف، الذي هو غاية حرارة الطلب لوصولهم، ولكن لهم الاشتياق للسير في الصفات وامتناع وصولهم على جميعها فلا تصفو محبتهم من لذة حرارة الطلب، كما صفت لذة محبة المستغرقين في عين جميع الذات، فكان شرابهم العين الكافورية الصرفة ﴿ **عَيْنًا** ﴾ يدل من زنجبيلا أي هو عين في

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 2، ص: 676.
(2) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 742.

الجنة، لكون حرارة الشوق عين المحبة الناشئة من منبع الوحدة مع الهجران "تسمى سلسبيلا" لسلاستها في الحلق، وذوقها فإن العشاق المهجورين الطالبين السالكين سبيل الوصال في ذوق وسكر من حرارة عشقهم لا يقاس به ذوق ﴿ **وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ** ﴾ ويطوف عليهم ولدان مخلدون" من فيوض الأسماء الإلهية المتجلية عليهم في عالم القدس، وهي الأنوار الملكوتية والجبروتية المنكشفة عليهم في حضرات الصفات وجنانها، ولو كانت جنانهم من جنان الأفعال لطافت عليهم الحور مكان الولدان، لأن الأسماء مؤثرة في الأفعال، والصفات مصادرها ومبادئ الآثار والهيئات، وكونهم مخلدين بقاؤهم على التجرد أبدا ﴿ **إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَنْثُورًا** ﴾ لنوريتهم وصفائهم وبساطة جواهرهم.

﴿ **عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُنْدُسٍ خُضْرٌ** ﴾ تعلوهم ملابس سندس الأحوال والمواهب اللطيفة من أنوار الصفات البهيجة والخضرة عبارة عن البهجة والنضرة واستبرق الأخلاق الإلهية، ﴿ **وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ** ﴾ زينوا بزينة المعاني المعقولة، المنوّرة بنور الوجدان ﴿ **وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا** ﴾ ومن لذة محبة الذات، والعشق الحقيقي الصرف الصافي عن كدر الغيرة واثنينية الصفات الطاهر عن دنس ظهور الأنائية والبقية، إن هذا المذكور من الجنة والأواني والولدان والشراب ﴿ **إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً**﴾ لقيامكم بحق تجليات الصفات ﴿ **وَكَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُورًا** ﴾ من الأعمال القلبية في مقامها كالخشية والهيبة عند تجلي العظمة والخضوع والإنس عند تجلي صفة الرحمة والإخلاص في طلب تجلي الوحدة (1).

نموذج آخر للجنة والنار:

قال تعالى: ﴿ **جَنَّاتِ عَدْنٍ مُفَتَّحَةً لَهُمُ الْأَبْوَابُ (50) مُتَّكِئِينَ فِيهَا يَدْعُونَ فِيهَا بِفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ وَشَرَابٍ (51) وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ أَتْرَابٌ (52) هَذَا مَا تُوعَدُونَ لِيَوْمِ الْحِسَابِ (53) إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ (54) هَذَا وَإِنَّ لِلطَّاغِينَ لَشَرَّ مَآبٍ (55) جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا فَبِئْسَ الْمِهَادُ (56) هَذَا فَلْيَذُوقُوهُ حَمِيمٌ وَغَسَّاقٌ (57) وَآخَرُ مِنْ شَكْلِهِ أَزْوَاجٌ (58) هَذَا فَوْجٌ مُقْتَحِمٌ مَعَكُمْ لَا مَرْحَبًا بِهِمْ إِنَّهُمْ صَالُوا النَّارِ (59) قَالُوا بَلْ أَنْتُمْ لَا مَرْحَبًا بِكُمْ أَنْتُمْ قَدَّمْتُمُوهُ لَنَا فَبِئْسَ الْقَرَارُ** ﴾ ص.

قال: في مقام القلب من جنة الصفات ﴿ **جَنَّاتِ عَدْنٍ** ﴾ مخلدة ﴿ **مُفَتَّحَةً لَهُمُ** ﴾ أبوابها بالتجليات يدخلونها من طرق الفضائل الخلقية والكمالات ﴿ **مُتَّكِئِينَ فِيهَا** ﴾ على أرائك المقامات ﴿ **يَدْعُونَ فِيهَا بِفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ** ﴾ من المكاشفات اللذيذة ﴿ **وَشَرَابٍ**﴾ المحبة الوصفية ﴿ **وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ** ﴾ من الأزواج القدسية وما في مراتبهم

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 2، ص: 744.

من النفوس الفلكية والأنسية ﴿ **أَتْرَابٌ**﴾ متساوية في الرتب ﴿ **مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ** ﴾ لكونه غير مادي فلا ينقطع، وإن للذين طفوا حدودهم بصفات النفس وظهورها، فنازعوا الحق علوه... ﴿ **لَشَرَّ مَآَبٍ** ﴾ إلى جهنم الطبيعة الآثارية ونيران الظلمات الهيولانية ﴿ **يَصْلَوْنَهَا** ﴾ بفقدان اللذات، ووجدان الآلام ﴿ **هَذَا فَلْيَذُوقُوهُ حَمِيمٌ** ﴾ الهوى والجهل ﴿ **وَغَسَّاقٌ** ﴾ الهيئات الظلمانية والكدورات الجسمانية ﴿**وَ**﴾ خزي وعذاب ﴿ **آَخَرُ** ﴾ من نوعه أو مذوقات آخر من مثله أصناف من العذاب في الهوان والحرمان﴿ **هَذَا فَوْجٌ** ﴾ من أتباعكم أهل طبائع السوء ﴿ **مُقْتَحِمٌ مَعَكُمْ** ﴾ في مضايق المذلة ومداخل الهوى"[(1)].

كانت هذه بعض النماذج عن الجنة والنار التي رأينا من خلالها اللمسة التأويلية العميقة لابن عربي وخياله الفائق الذي أعطى منظورا آخر للثواب والعقاب الجنة والنار، فكل العناصر الموجودة في الجنة وكذا الموجودة في النار إلا ورمز إليها بإشارية غير مادية كلها تعتمد على الروحانية وأمور تُسْتَشْعَرُ لا تلمس.

إن الاستقراء الكثير للآيات التي تتمحور حول الجنة والنار يثبت المنهج نفسه الذي انتهج في تأويل هذه الآيات، ولم يقتصر على البعض وترك البعض، بل كانت لمسة واحدة في جميعها.

زد على ذلك موضوع الثواب والعقاب من بين أهم القضايا التي أثيرت أيضا حول فكر ابن عربي والتي دارت في فلك إشكالية وجود الجنة والنار حقيقة أم هو عقاب قهري وثواب نوري الذي سيتم مناقشته في الجزئيات المقبلة.

و- الموجودات:

المقصود بالموجودات التي يمكن إدراكها بالحواس الخمس والتي يمكن فهمها واستيعابها بالعقل.

1- خلق السموات والأرض:

قال تعالى: ﴿ **اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ** ﴾ ***السجدة/ الآية: 04***. أي احتجابه بها في الأيام الستة الإلهية التي هي مدة دور الخفاء، من لدن ***آدم عليه السلام*** إلى دور **محمد** ﷺ ﴿ **ثُمَّ اسْتَوَى** ﴾ على عرش قلب محمد للظهور في اليوم الأخير الذي هو الجمعة [(2)] *.

لتوضيح هذه الجزئية أكثر التي تدور بين خلق ***آدم عليه السلام*** إلى **محمد** ﷺ نأخذ المثال الموالي:

(1) المصدر نفسه، ج:2، ص، ص: 362/ 363.
(2) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 2، ص: 273.
* جاء تفصيل هذه الجزئية المتعلقة بيوم الجمعة في الكلام على الصلوات.



تطبيقية نقدية

قال تعالى: ﴿ **إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾ ***الأعراف/ الآية: 54***.

أي اختفى في صور سماء الأرواح، وأرض الأجساد في ستة آلاف سنة * من لدن خلق ***آدم*** إلى زمان ***محمد*** ﷺ، لأن الخلق هو اختفاء الحق في المظاهر الخلقية وهذه المدة من ابتداء دور الخفاء، إلى ابتداء الظهور الذي هو زمان ختم النبوة وظهور الولاية –كما قال: "إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله فيه السموات والأرض" لأن ابتداء الخفاء بالخلق، هو انتهاء الظهور فإذا انتهى الخفاء إلى الظهور، عاد إلى أول الخلق، ويتم الظهور بخروج المهدي في تتمة سبعة أيام ولهذا قالوا: "مدة الدنيا سبعة آلاف سنة".

والأيام الستة: هي الجهات الست، إذ يعبر عن الحوادث بالأيام كقوله ﴿ **وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ**﴾ أي خلق عالم الأجسام في الجهات الست، وللعرش ظاهر وباطن فظاهره هو السماء التاسعة التي تنتقش فيها صور الكائنات بأسرها وباطنه هو العقل الأول المرتسم بصور الأشياء على وجه كلي المعبر عنه ببطنان العرش(1).

قال تعالى: ﴿ **هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ** ﴾ ***البقرة/ الآية: 29*** .

﴿ **هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا** ﴾ أي الجهة السفلية التي هي العالم العنصري جميعا لكونها مبادئ خلقكم ومواد وجودكم وبقاءكم ﴿ **ثُمَّ اسْتَوَى** ﴾ أي قصدا مستويا إلى الجهة العلوية، وثم للتفاوت بين الجهتين والإيجادين الإبداعي والتكويني لا للتراخي بين الزمانين ليلزم تقدم خلق الأرض على السماء، فعدلهن سبع سموات بحسب ما تراه العامة، إذ الثامن والتاسع هو الكرسي والعرش الظاهران، والحقيقة أن الجهة السفلية هي العالم الجسماني كالبدن وأعضائه لدنو رتبته بالنسبة إلى العالم الروحاني، الذي هو الجهة العلوية المعبّر عنها بالسماء وثم التفاوت بين الخلق والأمر وسوّهن سبع سموات إشارة إلى مراتب عالم الروحانيات، فالأول هو عالم الملكوت الأرضية والقوى النفسانية والجن والثاني عالم النفس، والثالث عالم القلب والرابع عالم العقل، والخامس عالم السرّ والسادس عالم الروح، والسابع عالم الخفاء الذي هو السرّ الروحي غير السرّ القلبي(2).

- زينة السماء:

---

* سيأتي بيان زمن الوجود لاحقا.

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 1، ص: 439.

(2) المصدر نفسه، ج: 1، ص،ص: 34/ 35.

تطبيقية نقدية

قال تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ** ﴾ ***الحجر/ الآية: 16***

.

المعنى: ﴿ **وَلَقَدْ جَعَلْنَا** ﴾ في سماء العقل ﴿ **بُرُوجًا** ﴾ مقامات ومراتب من العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل، والعقل المستفاد[1]﴿ **وَزَيَّنَّاهَا** ﴾ بالعلوم والمعارف للناظرين المتفكرين فيه.

لقد سبق ابن عربي فلاسفة آخرين في تقسيم العقل باعتبارات مختلفة، إلا أنهم اتفقوا كلهم على المسميات و اختلفوا في الوظائف والدرجات، إلاّ العقل الفعّال فإنهم اتفقوا فيه من حيث الدرجة والوظيفة باعتباره العقل الأول، أما العقول الأخرى نجد أرسطو قد ميز بين ما سماه العقل المنفعل والعقل الفعال، وجاء الإسكندر الأفروديس فنادى بتقسيم العقل إلى ثلاثة أقسام وهي: العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل الفعال، وابن رشد فقد قسم العقل إلى عقل نظري وعقل عملي[2].

أما ابن سينا فقد اتفق معه ابن عربي في تعريف العقول المذكورة، **فالعقل الهيولاني**: هو عقل الانسان الأول، وهو مجرد استعداد عند الانسان لم يقبل بعد أي ادراك ولكنه يستطيع أن يحصل على الادراكات فالعقل الهيولاني هو بمثابة الهيولي في انتظار الصور، أما **العقل بالملكة**: هو الذي قبل المعقولات الأولى من العقل الفعال، وهذه المعقولات الأولى هي التي يقع التصديق بها لكل واحد، مثل اعتقاد أنّ الكل أكبر من الجزء، **والعقل بالفعل**: هو العقل بالملكة الذي فاضت عليه المعقولات الثواني من العقل الفعال، والمعقولات الثواني هي ماهيات الأشياء، و**العقل المستفاد**: هو العقل الذي تكون الصورة المعقولة حاضرة بعقلها، ويعقل أنه يعقلها بالفعل[3]، فهذه التعريفات لم يختلف فيها ابن عربي مع الفيلسوف ابن سينا، وكذا فلاسفة آخرين رغم اختلافهم في مفردات التعاريف إلاّ أنّهم اتفقوا على الفكرة ومضمونها.

كانت هذه بعض أراء الفلاسفة وغيرهم ممن تكلموا في أنواع العقول وبتعريفات كثيرة، وابن عربي كان من هؤلاء الفلاسفة في تقسيمه باعتبار الوظيفة والمكانة

---

(1) **العقل المستفاد**: هو أن تحض عنده النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب عنه (**ينظر**: الجرجاني: بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية، ص: 67)، أما العقول الأخرى فقد سبق بيانها

(2) **ينظر**: محمود زيدان: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلسفة الغرب المعاصرين، ص: 216

(3) **ينظر**: ألبير نصري نادر: النفس البشرية عند ابن سينا، دار المشرق بيروت، ط: 3، 1986، ص:17

إضافة لما سبق، هناك إشارية أخرى استعملها ابن عربي في هذا المقام قال: جعلنا في سماء القلب بروجا مقامات كالصبر والشكر والتوكل والرضا والمعرفة والمحبة وزيناها بالمعارف والحكم والحقائق.

- زينة الأرض:

قال تعالى: ﴿ **وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ** ﴾ ***الحجر/ الآية: 19.***

المعنى: وأرض النفس ﴿ **مَدَدْنَاهَا** ﴾ بسطناها بالنور القلبي ﴿ **وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ** ﴾ الفضائل ﴿ **وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ** ﴾ من الكمالات الخلقية والأفعال الإرادية والملكات الفاضلة والمدركات الحسية ﴿ **مَوْزُونٍ** ﴾ معيّن مقدر بقدر عقلي عدلي[1].

قال تعالى: ﴿ **وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ** ﴾ ***الزمر/ الآية: 67.***

فـــــ﴿ **وَالْأَرْضُ** ﴾ أي تحت تصرفه وقبضة قدرته، وقهر ملكوته ﴿ **وَالسَّماوَاتُ** ﴾ في طيّ قهره ويمين قوّته يصرفها كيف شاء ويفعل بها ما شاء يطويها ويفنيها عن شهود الشاهد يوم القيامة الكبرى والفناء في التوحيد[2].

2- الشمس والقمر:

قال تعالى: ﴿ **وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى** ﴾ ***الرعد/ الآية: 02.***

المعنى: سخر شمس الروح بإدراك المعارف الكلية واستشراق الأنوار العالية وقمر القلب بإدراك ما في العالمين جميعا والاستمداد من فوق ومن تحت ثم قبول تجليات الصفات بالكشف ﴿**كُلٌّ يَجْرِي** ﴾ أي غاية معينة هي كماله بحسب الفطرة الأولى[3].

3- النجم:

قال تعالى: ﴿ **وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ (1) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ (2) النَّجْمُ الثَّاقِبُ** ﴾ ***الطارق/ الآية: 1-2.***

أي الروح الإنساني والعقل الذي يظهر في ظلمة النفس وهو النجم الذي يثقب ظلمتها وينفذ فيها فيبصر بنوره ويهتدي به [4].

وفي موضع آخر قوله تعالى: ﴿ **وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى** ﴾ ***النجم/ الآية: 01***

---

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 1 ص: 662.
(2) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 386.
(3) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 630.
(4) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 793.

المعنى: أقسم بالنفس المحمدية إذا فنيت، وغربت عن محل الظهور وسقطت عن درجة الاعتبار في الظهور والحضور[1].

4- الكواكب:

قال تعالى: ﴿ **إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ** ﴾ ***الصافات/ الآية: 06.***

أي العقل الذي هو أقرب السماوات الروحانية بالنسبة إلى القلب ﴿ **بِزِينَةٍ** ﴾ كواكب الحجج والبراهين[2].

وفي موضع آخر جاء بمعنى الحواس في قوله تعالى: ﴿ ***وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ*** ﴾ ***الانفطار/ الآية: 02*** [3].

5- الليل والنهار ولواحقهما

قال تعالى: ﴿ **وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى (1) وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى** ﴾ ***الليل/ الآية: 1- 2.***

أقسم بليل ظلمة النفس إذا ستر نور الروح وبنهار نور الروح، إذا تجلى فظهر من اجتماعهما وجود القلب الذي هو عرش الرحمن، فإن القلب يظهر باجتماع هذين: له وجه إلى الروح يسمى الفؤاد يتلقى به المعارف ووجه إلى النفس يسمى الصدر يحفظ به السرائر ويتمثل فيه المعاني[4].

- **الضحى**: قال تعالى: ﴿ **وَالضُّحَى (1) وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى** ﴾ ***الضحى/ الآية: 1-2***

أقسم بالنور والظلمة الصرفة القارّة على حالها اللذين هما أصل الوجود الإنساني وإجماع الكونين[5].

- **الفجر**: قال تعالى: ﴿ **وَالْفَجْرِ (1) وَلَيَالٍ عَشْرٍ** ﴾ ***الفجر/ الآية:1 -2***

أقسم بابتداء ظهور نور الروح على مادة البدن﴿ **وَلَيَالٍ عَشْرٍ** ﴾ ومحالّ الحواس العشرة الظاهرة الباطنة التي تتعين عند تعلقه به لكونها أسباب تحصيل الكمال[6].

- **الصبح**: قال تعالى: ﴿ **وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ** ﴾ ***المدثر/ الآية: 34.***

المعنى يصبح طلوع نور الروح على القلب إذا أسفر فزالت الظلمة بكليتها وتنور القلب[7].

الحديث عن نور الروح واستقراره على مادة البدن، أفاض فيه العلماء والفلاسفة فتحدثوا عن ماهيتها وعن وظيفتها وعن جوهرها، فقالوا عنها أنها

---

(1) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 553.
(2) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 2، ص: 337.
(3) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 776.
(4) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 815.
(5) المصدر نقسه، ج: 2، ص: 819.
(6) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 803.
(7) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 730.

النفس الناطقة، وقالوا هي جسم لطيف جدا سارفي البدن سريان ماء الورد في الورد[1]، وسميت بالنور لأنها أقرب ما تكون لطيفة أو شعاع أو طاقة أو قوة، تصب على البدن أو الجسد تمنحه إشراق وابتهاج، كما أنها تتصل بالعالم الداخلي في الإنسان بواسطة النفس، وتتصل بالعلام الخارجي بواسطة الاشراق، ويتم هذا الإشراق في حالات التأمل الدقيق وبواسطة الصلاة والإيمان، وهناك من أضاف الإتصال بالنوم والغيبوبة[2]، وفيها نلمس توظيف ابن عربي نظرية تلقي العلوم بالرؤيا المنامية وذلك على حسب استعدادات الإنسان الداخلية، فهذا التداخل في الرصيد المعرفي لابن عربي هو الذي صنع فكرا غامضا فريدا

6- المواقيت:

- **أيام الأسبوع:** مدة الدنيا سبعة آلاف سنة، على عدد الكواكب السبعة، فكل ألف سنة يوم من أيام الله ﷻ: ﴿ **وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ** ﴾ ***الحج/ الآية: 47***، وتقيد مدة الدنيا بالسبعة هو أن جميع مدة دور الخفاء المطلق ستة آلاف سنة ويبتدئ الظهور في السابع*، ويزداد إلى تمام سبعة آلاف سنة.

واتفق عند أهل الملل أنّ الله ﷻ فرغ من خلق السموات والأرض في اليوم السابع والأحد يوم ابتداء الخلق وأول الأيام وسمي أحد لأحدية الذات، منشأ الكثرة وفي اليوم السادس ابتداء الظهور وازداد في الخواص حتى ينتهي إلى تمام الظهور وارتفاع الخفاء في آخره ويعم الظهور في السابع[3].

قال تعالى: ﴿ **سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا** ﴾ ***الحاقة/ الآية: 07***

سخرها الله عليهم في مراتب الغيوب السبعة التي هي لياليهم لاحتجابهم عنها، والصفات الثمانية الظاهرة لهم كالأيام وهي: الوجود والحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والتكلم، أي ما ظهر منهم وما بطن[4].

- **الشهر الحرام:** قال تعالى: ﴿ **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ** ﴾ ***البقرة/ الآية: 217.***

﴿ **يَسْأَلُونَكَ** ﴾ عن جهاد النفس وأعوانها والشيطان وجنوده في وقت التوجه والسلوك إلى الحق وجمعية الباطن الحرام فيه حركة السرّ ﴿ **قُلْ** ﴾ الجهاد في ذلك الوقت أمر عظيم شاق وصرف وجوهكم عن سبيل الله ومقام السرّ ومحل

---

(1) محمد وفا الأميري: آيات الله تعالى " سنريهم أياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق"، دار رضوان ،حلب، ج: 2، ص:120

(2) ينظر: ندره اليازجي: مقالة في العقل والنفس والروح، دار اليقظة، ص: 99

* سبق الحديث عن مميزات اليوم السابع والخلق.

(3) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 2، ص: 642.

(4) ابن عربي محي الدين: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 690.

الحضور احتجاب عن الحق وإخراج أهل القلب الذين هم القوى الروحانية عن مقارّهم أعظم وأكبر عند الله [1].

- **عدد السنين:** قال تعالى:﴿**وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ**﴾***يونس/الآية: 05.***

وقدّر مسيرة القمر الذي هو القلب ونوره في سلوكه منازل ومقامات لتعلموا عدد سنيّ مراتبكم وأطواركم في السير إلى الله وحساب درجاتكم ومواقع أقدامكم في كل مقام ومرتبة[2].

7- الرعد والبرق والسحاب والرياح:

- **البرق:** قال تعالى: ﴿ **هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا** ﴾***الرعد/ الآية: 12.***

المعنى يريكم برق لوامع الأنوار القدسية والخطفة الإلهية ﴿ **خَوْفًا** ﴾ من سرعة انقضائه وبطء رجوعه ﴿ **وَطَمَعًا** ﴾ في ثباته وسرعة رجوعه.

- **السحاب:** قال تعالى: ﴿ **وَيُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ** ﴾***الرعد/ الآية: 12.***

المعنى: ينشئ سحاب السكينة ﴿ **الثِّقَالَ** ﴾ بماء العلم اليقيني والمعرفة الحقة.

- **الرعد:** قال تعالى: ﴿ **وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ** ﴾ الرعد/ الآية: 13.

المعنى: يسبح رعد سطوة التجليات الجلالية فيسبح الله ويمجده عما يتصور في العقل، ممن ترد عليه تلك التجليات لوجدانه مالا يدركه العقل ويحمده حق حمده بالكمال المستفاد من ذلك التجلي[3].

- **الرياح:** قال تعالى: ﴿ **فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ** ﴾***الحاقة/ الآية: 06*** .

المعنى: ﴿ **فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ** ﴾ هوى النفس الباردة بجمود الطبيعة وعدم حرارة الشوق والعشق ﴿ **عَاتِيَةٍ** ﴾ أي الشديدة الغالبة عليهم[4].

8- الجبال:

- **جبل طور:** قال تعالى: ﴿ **وَالطُّورِ (1) وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ** ﴾***الطور/ الآية:01.***

وهو الجبل الذي كلم عليه ***موسى عليه السلام*** وهو الدماغ الإنساني الذي هو مظهر العقل والنطق اقسم به لشرفه وكرامته ولكون الفلك الأعظم الذي هو محدّد الجهات بالنسبة إلى العالم بمثابة الدماغ بالنسبة إلى الإنسان وكونه مظهر الأمر الإنساني ومحل القضاء الأزلي[5].

9- الماء والنبات والتراب:

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 1، ص: 136.
(2) ابن عربي محي الدين: المصدر نفسه، ج:1، ص: 522.
(3) المصدر نفسه، ج: 1 ص: 635/ 636.
(4) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 690.
(5) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 2، ص: 547.

- النبات: قال تعالى: ﴿ **وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ** ﴾ ***الحج/ الآية: 05.***

المعنى: وترى أرض النفس ﴿ **هَامِدَةً** ﴾ ميتة بالجهل لا نبات فيها من الفضائل والكمالات ﴿ **فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا** ﴾ ماء العلم من سماء الروح ﴿ **اهْتَزَّتْ** ﴾ بالحياة الحقيقية ﴿ **وَرَبَتْ** ﴾ بالترقي في المقامات والمراتب ﴿ **وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ** ﴾ صنف ﴿ **بَهِيجٍ** ﴾ من الكمالات والفضائل المزينة لها(1).

لأن النفس - وكما هو معروف عند الكل – مجهزة بمجموعة من الملكات والصفات لتتكامل لديها القدرة على الوصول لما تريده سواء كان بطرق الخير أو بطرق الشر، فهي سيف ذو حدين(2)، ومن خطورة الأمر أن تستعمل صفاتها في الظلم لذلك احتاجت لماء العلم الذي يهذبها.

- الماء: قال تعالى: ﴿ **أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا** ﴾ ***الزمر/ الآية: 21.***

﴿ **أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ** ﴾ الروح ﴿ **مَاءً** ﴾ العلم ﴿ **فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ** ﴾ الحكم في أراضي النفوس بحسب استعداداتا ﴿ **ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ** ﴾ زرع الأعمال والأخلاق ﴿ **مُخْتَلِفًا** ﴾ أصنافه بحسب اختلاف القوى والأعضاء ﴿ **ثُمَّ يَهِيجُ** ﴾ فينقطع عن أصله بأنوار التجليات ﴿ **فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا** ﴾ لاضمحلاله وتلاشيه بفناء أصوله القائم هو بها من القوى والنفوس والقلوب﴿ **ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا** ﴾ بذهابه وانكساره وانقشاعه عند ظهور صفاته تعالى واستقرارها بالتمكين (3).

الملاحظ في إشارية لفظة ﴿ **مَاءً** ﴾ عند ابن عربي أنها تحمل المعنى ذاته في أغلب الآيات، الذي هو العلم وتبعيات اللفظة من التراب والأرض والزرع وفيها ما هي إلا حصاد ذلك الماء أو العلم(4).

- الشجرة: قال تعالى: ﴿ **فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ** ﴾ ***القصص/ الآية: 30.***

المعنى: أنس طور السرّ الذي هو كمال القلب في الارتقاء نار روح القدس وهو الأفق المبين الذي أوحى منه إلى من أوحى إليه من الأنبياء في البقعة المباركة مقام كمال القلب المسمى سرا من شجرة نفسه القدسية (5).

10- الحيوانات:

---

(1) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 97.

(2) **ينظر**: البوطي محمد سعيد رمضان: كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، دار الفكر المعاصر، ط:9، 1424ه/ 2003، ص:66

(3) ابن عربي محي الدين: المصدر السابق، ج: 2، ص: 377.

(4) **العلم** أنواع منه: **العلم الإلهي**: هو الذي لا يفتقر في وجوده إلى الهيولي، **العلم الفعلي**: وهو ما لا يؤخذ من الغير، **العلم الانفعالي**: ما أخذ من الغير، **العلم الإكتسابي**: هو الذي يحصل بمباشرة الأسباب (**ينظر**: الجرجاني: المصدر السابق، ص: 68)

(5) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 2، ص: 227.

<u>**تطبيقية نقدية**</u>

وهذه رمزية بعض الحيوانات المذكورة في القرآن والتي تم انتقاء منها مايلي:

- **البقرة**: قال تعالى: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً** ﴾ ***البقرة/ الآية: 67.***

أن الله ﷻ يأمركم أن تذبحوا بقرة، وهي النفس الحيوانية وذبحها قمع هواها الذي هو حياتها ومنعها من أفعالها الخاصة بها، بشفرة سكين الرياضة (1).

- **الحمار**: قال تعالى: ﴿ **وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ** ﴾ ***البقرة/ الآية: 259.***

أي أنظر إلى بدنك بحاله على الوجه الأول والثاني وكيف نخرت عظامه وبليت على الوجه الثالث.

- **الطير**: قال تعالى: ﴿ **وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ** ﴾ ***النمل/ الآية: 20.***

﴿ **وَتَفَقَّدَ** ﴾ تفقد حال طير القوى الروحانية ففقد هدهد القوة المفكرة لأن القوة المفكرة إذا كانت في طاعة الوهم كانت متخيلة والمفكرة غائبة بل معدومة ولا تكون مفكرة إلاّ إذا كانت مطيعة للعقل(2).

- **الكلب**: قال تعالى: ﴿ **وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ** ﴾ ***الكهف/ الآية: 18.***

﴿ **وَكَلْبُهُمْ** ﴾ أي نفسهم ﴿ **بَاسِطٌ** ﴾ أي ناشرة قوتيها الغضبية والشهوانية ﴿ **بِالْوَصِيدِ** ﴾ أي بفناء البدن، ولم يقل وكلبهم هاجع، لأنها لم ترقد، بل بسطت القوتين في فناء البدن ملازمة له لا تبرح عنه والذراع الأيمن هو الغضب لأنه أقوى وأشرف، وأقبل لدواعي القلب في تأديبه والأيسر هو الشهوة لضعفها وخستها (3).

-**القردة**: قال تعالى: ﴿ **كُونُوا قِرَدَةً** ﴾ ***البقرة/ الآية: 65.***

أي مشابهين الناس في الصورة وليسوا بهم، خاسئين بعيدين طريدين والمسخ بالحقيقة حق غير منكر في الدنيا والآخرة والحاصل، أن من غلب عليه وصف من أوصاف الحيوانات ورسخ فيه بحيث أزال استعداده وتمكن في طباعه، وصا صورة ذاتية له، كالماء الذي منبعه معدن الكبريت مثلا صار طباعه طباع ذلك الحيوان ونفسه نفسه فاتصلت روحه عند المفارقة ببدن يناسب صفته فصارت صفته صورته(4).

11- العمران:

- **البيت المعمور**: قال تعالى: ﴿ **وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا** ﴾ ***البقرة/ الآية: 125.***

---

(1) المصدر نفسه، ج:1، ص: 59.
(2) المصدر نفسه، ج:2، ص: 198.
(3) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 1، ص: 753.
(4) المصدر نفسه، ج:1، ص: 57، 58.

تطبيقية نقدية

المعنى: وإذ جعلنا البيت القلب ﴿ **مَثَابَةً** ﴾ أي مرجعا ومبوّأ للناس ﴿ **وَأَمْنًا** ﴾ ومحل الأمن أو سبب أمن وسلامة لهم يأمنون بالوصول إليه والسكون فيه، سرّ غوائل صفات النفس وفتك فتاك القوى الطبيعية وإفسادها وتخييل شياطين الوهم والخيال وإغوائهم ومكائدهم[1].

قال تعالى: ﴿ **وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ** ﴾ ***البقرة/ الآية: 127***.

ذكر ابن عربي حكاية نزول الكعبة إلى الأرض وبعد سرده للقصة بدأ في تأويل كل جزء منها تأويلا روحي يلائم منهجه الصوفي وملخصها التأويلي هو:

نزول الكعبة زمن ***آدم عليه السلام*** **إشارة**: ظهور القلب في زمانه بوجوده عليه.

أبواب الكعبة **إشارة**: **الشرقي** إشارة إلى ظهور علم المبدأ والمعاد ومعرفة عالم النور.

الغربي إشارة إلى عالم الظلمة في زمانه دون علم التوحيد.

زيارة ***آدم*** للهند **إشارة**: توجهه بالتكوين والاعتدال إلى مقام القلب.

استقبال الملائكة **إشارة**: تعلق القوى الحيوانية والنباتية بالبدن.

وغيرها من التأويلات الكثيرة إلى أن يصل زمن الطوفان فأشار إليه بالجهل عن مقام القلب ورفعه إلى السماء –البيت المعمور- ونزوله مرة أخرى زمن ***ابراهيم*** وهو **إشارة**: إلى اهتداء الناس ورفع ***ابراهيم*** قواعده وجعله ذا باب واحد **إشارة:** إلى تلقي القلب بسلوكه ***عليه السلام*** من مقامه إلى مقام الروح الذي هو السرّ وارتفاع مراتبه ووصوله إلى مقام التوحيد[2].

- **تطهير البيت**: قال تعالى: ﴿ **أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ** ﴾ ***البقرة/ الآية:125*** .

تطهير بيت القلب من قاذورات أحاديث النفس ونجاسات وساوس الشيطان وأدناس صفات القوى[3].

- **البلد الآمن**: قال تعالى: ﴿ **رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آَمِنًا** ﴾ ***البقرة/ الآية: 126***.

البلد هو الصدر الذي هو حرم القلب بلدا آمنا من استيلاء صفات النفس واغتيال العدو اللعين وتخطف جن القوى البدنية[4].

---

(1) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 83.
(2) **ينظر:** ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 1، ص: 86.
(3) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 84.
(4) المصدر نفسه، ج:1، ص: 84.

تطبيقية نقدية

- **مقام إبراهيم**: قال تعالى: ﴿ **وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى**﴾ ***البقرة/ الآية: 125.***

الذي هو مقام الروح ومقام الخلة،﴿ **مُصَلًّى** ﴾ موطنا للصلاة الحقيقية التي هي المشاهدة والمواصلة الإلهية والخُلة الذوقية [1].

- **الحجر الأسود:**

إشارة إلى الروح وقيل اسوداد الحجر بملامسة النساء الحيض إشارة إلى اختفائه وتكدره بغلبة القوى النفسانية على القلب واستيلائها عليه وتسوديها الوجه النوراني الذي يلي الروح منه[2].

- **القبلة**: قال تعالى: ﴿ **فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا** ﴾ ***البقرة/ الآية: 144.***

المعنى: فلنجعلن وجهك يلي قبلة القلب بانشراح الصدر، فإنها قبلة ترضاها لوجود الجمع هناك في صورة التفصيل وعدم احتجاب الوحدة بالكثرة فترضى تلك القبلة بدعوة الخلق إلى الحق مع بقاء شهود الوحدة.

- **المسجد الحرام**: قال تعالى: ﴿ **فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ** ﴾ ***البقرة/ الآية: 144.***

جانب الصدر المشروح المحرم من وصول صفات النفس ودواعي الهوى والشيطان ﴿ **وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ** ﴾ أيها المحققون سواء في جهة مشرق الروح ومغرب النفس﴿ **فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ** ﴾ جانبه ليتيسر عليكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأولى، أي الجهة الشرقية والترقي عن حالكم ومقامكم والتوقي عن احتجابكم بدواعي الهوى والشيطان في الثانية [3].

قال تعالى: ﴿ **وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ** ﴾ ***البقرة/ الآية: 150.***

﴿ **وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ** ﴾ من طرق حواسك وميلك إلى حظوظك والاهتمام بمصالحكم ومصالح المؤمنين ﴿ **فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ** ﴾ أي فكن حاضرا للحق في قلبك مواجها صدرك، تشاهد مشاهد فيه مراعيا جانبه لتكون في الأشياء بالله ﷻ لا بالنفس ﴿ **فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ**﴾ جانب الصدر تشاهدون مشاهدكم فيه مراعين له، غير معرضين عنه[4].

- **المساجد**: قال تعالى: ﴿ **وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا** ﴾ ***الجن/ الآية: 18.***

---

(1) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 83.
(2) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 87.
(3) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 1، ص: 94.
(4) المصدر نفسه، ج:1، ص، ص: 96/ 79.

تطبيقية نقدية

﴿ وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ ﴾ أي مقام كمال كل قوة، وهو هيئة إذعانها وانقيادها للقلب الذي هو سجودها، أو كمال كل شيء حق القلب والروح ﴿ لِلَّهِ ﴾ أي حق ﷲ على ذلك الشيء، بل صفة ﷲ الظاهرة على مظهر ذلك الشيء ﴿ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا ﴾ بتحصيل أغراض النفس وعبادة الهوى وطلب اللذات والشهوات بمقتضى طباعكم فتشركوا باﷲ وعبادته(1).

إن هذه أمثلة التطبيقية التي كانت قالبا لفلسفة ابن عربي وتجلت في الصور المنتقاة من آيات كثيرة من القرآن الكريم تعكس مدى تشابك هذه التأويلية التي اعتمدها في تفسير القرآن الكريم.

والنماذج المختارة إنما هي صور لكل نوع من أنواع الوجود، وهذه الجزئيات يفهم من خلالها المعاني المتلازمة في فكر ابن عربي من خلال الإنسان والكون وكلاهما تتفرع عنه أغصان قد تكون مواضيع مستقلة في ذاتها.

أما ما تعلق بالخالق جل وعلا، فقد تم انتقاء بعض الأسماء والصفات التي تدور حول موضوع واحد ألا وهو الوحدة والكثرة، وهذا ما استشعر أيضا في عنصري الإنسان والكون، إذ التقت كلها في نقطة واحدة هي نقطة وحدة الوجود، هذه الفكرة التي ارتقت فصارت نظرية ومن نظرية صارت فلسفة، ومن فلسفة صارت مدرسة شاعت في عصور مضت وامتدت فروعها، فلمست زماننا الحاضر، ودارت بين حلقتي المعارضة والتأييد.

وكما لوحظ أيضا من خلال هذه الدراسة والتطبيق على النماذج موضوع الثواب والعقاب الجنة والنار فموقف ابن عربي في هذه النقطة موقف يحتاج لنظر حتى يفهم أكثر، وكذا الأخلاق أو ما يسمى الخير والشر الذي يقود للكلام على الجبر والاختيار.

كل هذه النقاط هي أساسيات الدراسة والتي فعلا من خلال قراءة التفسير وكتب أخرى لابن عربي بدت جلية مفهومة أحيانا، غامضة مبهمة عناصرها أحيانا أخرى تحتاج إلى من يبّين الموقف الحقيقي لابن عربي منها، وهل كان مقصده باطني فقط أم تراوح بين الباطن والظاهر كرؤيته الفلسفية للوجود.

وبناء على كل ما سبق، تبدأ الحوصلة بنظرية وحدة الوجود أو كما صارت تسمى مدرسة وحدة الوجود وما قيل فيها.

مدرسة وحدة الوجود:

تتمحور فكرة الوجود أو وحدة الوجود عند ابن عربي حول قضايا أساسية مفتاح بابها التوحيد الذي هو حقيقة إلهية واحدة لا موجود معها، وأنّ الوجود

---

(1) المصدر نفسه، ج:2، ص: 715.

واحد والكثرة وهم، والممكن لا وجود له بذاته مستقل عن الحق بل وجوده قائم "بوجود الله" ﷻ [1].

أما عمق هذه النظرية فتنتهي بأصحابها التي لا تبنى على العقل، إلى الكشف عن وحدة كونية، وهم إذ ينقلون ما أدركوه بطريق الإشراق من أمر تلك الوحدة، قد يجدون قلوبا متقبلة متعاطفة لما قد جاءت به تأييدا للدين، هذا الدين الذي مارسه في لحظات استغراقه في محبوبه[2].

ولبها فهو الخيال الذي يقوم على نفيّ التعدد والثنائية والقول بالوحدة، وكل ما يبدو للحواس من كثرة وثنائية الله والعالم أو الحق والخلق إنما حقيقة أمره أنه يصب في عين الوحدة وما تتلقاه الحواس فهو من باب الخيال.

يقول ابن عربي: "إنه ما ثم في الوجود إلا الله تعالى وصفاته وأفعاله فكل هو به ومنه وإليه، ولو احتجب عن العالم طرفة عين لفنيّ العالم دفعة واحدة فبقاؤه بحفظه ونظره إليه.. فالوجود كله حق وما فيه شيء من الباطل"[3]، فالوجود القائم به كل شيء كما يراه ابن عربي هو "الحق" ولذا فهو مصدر كل وجود وموجود في كل وجود فلا قيام لشيء دونه، فهو الخير المحض والعدم هو الشرّ لذلك، فهو الوجه الباقي في كل شيء، لأنه خير والخير لا يفنى ولا يزول.

وهكذا فابن عربي يرى في الوجود وجه الحق فهو المتجلي في كل شيء وكل ما يُشاهد حسا ويُعلم عقلا، فليس بهالك، فكل شيء وجهه، ووجه الشيء حقيقته وإنما جاء في صور متنوعة، وهذه الصور لا تفارقه سبحانه لأنها موجودات والموجودات أصلها الوجود، فتكون له معينة دون مفارقته، إذ لا قيام للوجود دونه ولهذا أشار بقوله: "كن مع الله ﷻ كما هو معك" وهو يستند في ذلك بقوله تعالى: ﴿ **وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ** ﴾ ***الحديد/ الآية: 04***، إذ هو القائم على كل شيء[4]، فنحن معه بالتضمين وهو معنا بالتصريح.

وهذا إشارة إلى أن للوجود ظاهر وباطن، فالمولى تعالى هو باطن كل شيء وظاهره ولولاه لما ظهرت الموجودات، ولذلك قال تعالى عن نفسه: ﴿ **هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآَخِرُ وَالظَّاهِرُ** ﴾ ***الحديد/ الآية: 03***

إن هذه النظرية تَجُر معها إشكالات كثيرة لابد من تفحصها كإشكال الشر والخير، الحرية، الأخلاق، فما محلها من هذه الفلسفة؟

---

(1) **ينظر**:سهيلة عبد الباعث الترجمان: نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، دراسة تحليلية نقدية، مقارنة، ت: حربي عباس عطيّتو، مكتبة خزعل، بيروت، ط: 1، 1422ه/ 2002م، ص242.

(2) زكي نجيب محمود: المعقول واللاّمعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، بيروت،ص: 388

(3) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 3، ص: 317.

(4) **ينظر**: سهيلة عبد الباعث الترجمان: نظرية وحدة الوجود، ص245-246.

أ) الأخلاق:

يبحث علم الأخلاق عن معنى الخير والشر، ويبيّن ما ينبغي أن تكون عليه النفوس، ولا شك أنّ الأخلاق هي الدعامة الأولى لحفظ الكيان، ولهذا نرى الباحثين والفلاسفة قد اتفقت كلمتهم على ضرورتها للفرد ولصالح نفسه وللمجتمع.

لهذا أول ما توجهت إليه عناية الفلاسفة والعلماء الدعوة إلى الأخلاق الفاضلة لأنّها الدعامة الأولى في بناء المجتمع، وإنّ الفضائل التي أمر بها القرآن هي الفضائل الإنسانية الحقة التي أجمع الفلاسفة ودعاة الإصلاح في العالم على المناداة بها (1).

والأخلاق عند ابن عربي تقوم على الذوق والمحبة، وهو بذلك امتداد لمذهبه في الوجود والمعرفة القائم على الإلهام الذي لا يحصل إلاّ للصوفي العارف الواصل بعد بذل الجهد ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق والإقبال على ﷲ كلية والاستغراق في حبه، فالقدرة الخالقة والموجهة للسلوك الصوفي هي الحب وفي هذا فهو يربط بين التصوف الحق والأخلاق الكريمة التي هي الشرط الأساسي لسلوك طريق التصوف، قال بن عربي: "كلما ازداد الإنسان في الخلق درجات ازداد في التصوف أبهى الدرجات فهو بذلك يُسير سلوكه ظاهرا وباطنا وفق ما تحقق من كشف إلهي".

وكل هذا كما جاء مبنيّ على المحبة إلاّ أنّ المحبة خالية من أي غرض أو طمع أو خوف، فالمتصوف يعيش حالة نشوة ووجد عارم نتيجة انغماسه بالحب الإلهي وهو في مرتبة المجالسة والمؤانسة داخل الحضرة الإلهية(2).

يرى ابن عربي أنّ الأخلاق المذمومة موجودة في كثير من الناس كالبخل والجبن والظلم وغيرها، وهذه العادات غالبة على أكثر الناس مالكة لهم، ولكنّهم يتفاضلون في ذلك، لأنّ الغالب على طبيعة الإنسان الشرّ، وذلك أنّ الإنسان إذا استرسل مع طبعه ولم يستعمل الفكر ولا التمييز ولا الحياء ولا التحفظ كان الغالب عليه أخلاق البهائم لأنّه يتميز عنها بالفكر والتمييز، وإن لم يستعملها كان مشاركا للبهائم في عاداتها، والشهوات مستولية عليه، والحياء غالب عنه، والغضب يستفزه والسكينة غير حاضرة له، والحرص والأحقاد ديدنه والشرّ لا يفارقه، فالناس مطبوعون على الأخلاق الردية منقادون للشهوات الدنية، ولذلك وقع الافتقار إلى الشرائع والسنن والسياسات المحمودة، إلاّ أنّ من

(1) **ينظر** :عفيف عبد الفتاح طبّاره: روح الدين الإسلامي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1: 1981 م .
(2) **ينظر**: محمد العدواني: التصوف الأندلسي، ص: 181.

تطبيقية نقدية

الناس من ينتبه بجودة الفكر وقوة التميز لقبحها فيأنف منها ويتصنّع لاجتنابها وذلك يكون عن طبع كريم ونفس شريفة، و المجبولون على الأخلاق الجميلة قليلون[1].

ومن تمام الإنسان وكماله أن يكون مرتاضا بمكارم الأخلاق، وليصل إلى هذا الكمال ويكتسي حلل الجمال وجب عليه أن يطرح كل خلة مذمومة، وأن يجعل قصده اكتساب كل شيمة سليمة من المعائب، وبها يصل إلى درجة النباهة والمجد[2].

واستغراق المتصوف في حب الله ﷻ بصورة كلية يجعله يتحرك ويقوم بالأعمال الموافقة لماهية هذه المحبة والتي تنم عن الأخلاق الحميدة المنشودة في وحدة السلوك الأخلاقي، فجوهر المحبة الإيثار، إيثار المحبوب على كل ما عداه وفي إيثار الصوفي الله ترتكز صفاته الأخلاقية كلها.

كما تنقسم الأخلاق في فلسفة ابن عربي إلى أخلاق نظرية وأخرى عملية بحيث تتمحور الأخلاق النظرية حول التصور الذهني الشمولي والذي يقوم على نظرية "**وحدة الوجود**" والأخلاق العملية، والتي تمثل الجانب التطبيقي وكلاهما يقوم على فكرة ربط الظاهر بالباطن، وهذا يعتمد على المجاهدة والرياضة وكل ماله علاقة بالتزكية الروحية[3].

وإن هذه الأخلاق تمثل الخير وتجسده وتمثل عدم الإتيان بالشر وصوره.

وعليه فموضوع الخير والشر عند ابن عربي له فلسفة خاصة يحوم حولها الغموض الذي ينبني دائما في كل فكرة على وحدة الوجود.

ب) الخير والشر:

انطلاقا من فكرة وحدة الوجود يرى ابن عربي أن الشر لا يمكن أن يأتي من الله ﷻ لأنه مصدر كل خير، ولا يمكن أن يأتي من مبدأ آخر غير الله لأنّ هذا المبدأ يكون مشاركا الله في خلق قوة هدامة، كما أنه لا يمكن أن يأتي من الممكنات[4].

يقول ابن عربي: "فهو سبحانه يطيع نفسه إذا شاء بخلقه، وينصف نفسه مما تعيّن عليه من واجب حقه، فليس إلا أشباحا خالية على عروشها خاوية وفي ترجيع الصدى"[5].

---

(1) **ينظر**: ابن عربي محي الدين: فلسفة الأخلاق، ت: محمد عطيه الكتبي، مطبعة محمد محمد مطر، مصر، ص: 8.
(2) **ينظر**: ابن عربي محي الدين: تهذيب الأخلاق، ت: عاصم ابراهيم الكيالي الدرقاوي، ص: 133.
(3) تم تفصيل هذه الجزئية المتعلقة بالتزكية في منهج ابن عربي الصوفي.
(4) **ينظر**: فيكتور سعيد بابل: وحدة الوجود، ص313.
(5) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 1، ص: 02.

تطبيقية نقدية

إن ﷲ مبدأ الخير ولا يفيض عنه إلا الخير، والشر ملازم لأموال الممكنات[(1)]، ولما كان العالم صادرا عن ﷲ فهو خير، لأنه ما يصدر عن مبدأ الخير هو خير، وما يبدو في العالم من مظاهر الشر فهو عرض وهو العدم والنقص.

* **الخيرات**: إن أعظم الخيرات هو الوجود الذي أفاضه ﷲ على المخلوقات ويتفرع عن الوجود خيرات كثيرة من حياة وبنين وعلم ومال، هذه الخيرات تكون للدنيا يعتمد عليها المرء لتقوية وجوده كفرد.

* **الشر**: إن ما يقابل ويناقض الخيرات هو الشر وتبعاته من جهل وفقر وموت، وهي شرور تعرض للممكن باعتبار نقصه وإمكانه، فالشر هو النقص الملازم للممكنات المفتقرة دائما إلى الوجود القيوم عليها، إلا أن الإنسان أضاف لنفسه وجودا وهميا خياليا، فهو يسعى إلى الوجود الحقيقي عن غير الطريق الموصلة إليه.

* **النفس**: النفس أمر صادر عن ﷲ، وكل ما يصدر عن ﷲ طيب وخير فهي الخير، والحمد والذم إنما هما بطريق العرض لأنهما يرجعان لاختلاف أمزجة الناس واختلاف تقديراتهم لقوله تعالى: ﴿ **الْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَات** ﴾ ***النور/ الآية: 26***، فالعين مثلا باعتبار ابن عربي لا تكره لأنها أمر إلهي وإنما يكره ما يظهر منها، والكراهة تعود إلى العرف أو العادة، أو عدم ملائمة الطبع أو المزاج أو الأغراض أو الشرع أو نقص ويقاس هذا على سائر الحواس.

وكذلك ينسب الذم والمدح في الأقوال إلى السامع وفي الأفعال والأعمال إلى من تعرض له هذه الأعمال والأفعال مما لا يلائم منها مزاجه وطبعه وأغراضه، يصفها بالشر وما يلائمها ويتفق معها هو خير فالخير والشر كالخبيث والطيب، فمثلا جرائم القتل والسرقة وغيرها يتفق الناس أنها من أعظم الشرور ومرتكبوها يستحقون العقاب، ولكن الناس يتفاوتون في تقدير العقاب وتقدير هذه الجرائم وتأثرهم بها ووصفهم لها بالشر بتفاوت نصيبهم من الأنانية ومن ارتباطهم بعواطفهم وأهوائهم وميولهم، ويختلف باختلاف حرصهم على مصالح الدنيا ومتاعها وخيراتها [(2)].

وهناك منظور آخر لهذه الفكرة سلكه الأخضر قويدري[(3)]، في مسألة الشر وتبعاته فهو لم يفسر كلام ابن عربي على أن الخير مصدره ﷲ تعالى والشر

---

(1) **ينظر**: ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج3، ص: 389.
(2) **ينظر**: فيكور سعيد باسيل: وحدة الوجود، ص: 320.
(3) **ينظر**: الأخضر قويدري: مشكلة الاتحاد والتعالي، في عقيدة الشيخ محي الدين عربي، دراسة في وحدة الوجود، دار نينوى، سوريا، ط: 1430ه/ 2010م، ص: 112.

أمر عرضي يكون من فعل الممكن وأن الخير مصدره عالم الأمر والشر مصدره عالم الخلق.

إنما انطلق من حقيقة الأسماء الإلهية من حيث أثر التجلي وأنه يجب ظهور سلطانها ولو بقي من الأسماء مالا حكم له لكان ذلك الاسم معطل الأثر والتعطيل في الألوهة محال كما جاء في الفتوحات(1).

وما يحدث في العالم إنما هو أثر لتجلي الأسماء الإلهية كالنافع والضار والمنتقم العفو والقابض والباسط وغيرها.

يقول ابن عربي: "الألوهة تقتضي أن يكون في العالم بلاء وعافية، فليس إزالة المنتقم من الوجود بأولى من إزالة الغافر" (2).

ويواصل الأخضر في شرح هذه الجزية فيرى الشر من زاوية أنه نسبي والنسبيّ مقيد وفي وقت معين، ومن زاوية أنه مطلق وإذا كان مطلقا فهو غير موجود البتة لأن كل ما يحدث هو عين الحكمة.

فتصور العالم بدون معاصي أو جرائم أو ذنوب تصور لعدم وجود التوبة والاستغفار، وبالتالي عدم ظهور حكم اسم الله ﷻ ***"الغفور"*** و***"التوب"*** وهذا تصور بتعطيل أسماء الهبة يتنافى وكمال الله تعالى.

يقول ابن عربي: "ولو بقي من الأسماء اسم لا حكم له ولا أثر لكان ما يقتضي له الحكم معطلا " (3).

* **الصفات:** هناك نوعين من الصفات، صفات وجودية وصفات عدمية:

فالصفات الوجودية: هي الصفات الكمالية وهي الحياة والعلم والمحبة والكرم وغيرها، فهذه الصفات لها تأثيرها الإيجابي في المجتمع لأنها مُصْلِحة نافعة وهذه الصفات هي للحق اتصف بها العبد.

أما الصفات العدمية: فهي صفات الشر وهي مضافة إلى عالم الخلق على نقيض الخير كله مضاف إلى عالم الأمر.

يقول ابن عربي في الفتوحات:" وما أصابك من سيئة فمن نفسك، وإذا كان عالم الخلق بهذه المثابة فواجب على كل عاقل أن يعتصم بهذا النور المذكور في هذا المنزل، فالشرور كلها مضافة إلى عالم الخلق والخير كله يضاف إلى عالم الأمر"(4).

---

(1) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج1، ص: 405.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص: 405
(3) ابن عربي محي الدين: الشاهد، ت: موفق فوزي الجبر، دار الحكمة، دمشق، ط: 1، 1425ه/ 2004م، ص: 51.
(4) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 2، ص: 542

<u>تطبيقية نقدية</u>

فصل ابن القيم في المفعولات وقسمها على حسب التخصيصات المتنوعة الدالة عليها، وذكر مجموعة نذكر بعض مقولاته فيها:"...فأما المفعولات فإنّها دالة على الأفعال، والأفعال دالة على الصفات، فإنّ المفعول يدل على فاعل فعله، وذلك يستلزم وجوده " (1).

وقال:"..وما فيها من النفع والإحسان والخير دال على رحمته، وما فيها من البطش والانتقام والعقوبة دال على غضبهن وما فيها من الإهانة والإبعاد والخذلان دال على بُغضه ومقته..."

وهي كثيرة هذه الأصناف تدل على مفعولات الخالق جلّ وعلا فقال:" فمفعولاته من أدل شيء على صفاته"

وعليه فالشر لا يعرض للموجودات من ناحية مصدرها وهو الخير وإنما هو مضاف إليها من عالم الخلق.

* **<u>الإيمان والكفر</u>**: هذه الفكرة كفكرة الخير والشر، فالإيمان أصيل والكفر يعرض له من اشتباه الصفات والأفعال، واختلاطها ببعضها.

كان هذا مختصر نظرية الشر والخير عند ابن عربي ومصدر كل منهما، لكن بالمقابل يدور إشكال حول هذه الأفعال، ليس من ناحية مصدرها بل من ناحية القيام بها وعدم القيام، المشيئة والجبر، فما موقف ابن عربي من نظرية الجبر والاختيار.

ج) الجبر والاختيار:

يربط ابن عربي موضوع الجبر والاختيار بموضوع القضاء والقدر ويرى أن القدر استحقاق وهو ما تقتضيه عينه الثابتة من صفات وأفعال عند ظهور الموجود ودخوله في الوجود، وما عَلِّمَه ﷻ من أحوال كل عين وهو القدر المقدور والقضاء والعلم والإرادة والمشيئة تبع للقدر أي العين الثابتة فإن العلم الإلهي ليس إلاّ منها والحكم تبع المعلم وكذلك الإرادة والمشيئة.

والطبائع واستعداداتها الأزلية تنظم الموجودات فيما بينها وذلك بظهور الممكن من القوة إلى الفعل، ومن البطون إلى الظهور في نور الوجود تعلق العلم به باعتباره ظاهرا، فالعلم يتبع المعلوم في جميع المراحل التي يمرّ بها من مرحلة الإمكان إلى مرحلة الظهور ويتبع ذلك في رحلة حياته.

(1) **ينظر**:ابن القيم الجوزية: الفوائد، ت: طاهر غريب، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط: 1425ه/2004م، ص:21.

تطبيقية نقدية

وعلم الله تعالى يعلم المعلوم على ما هو عليه من إمكان وبطون وظهور، وعلى ما هو عليه من خصائص واستعدادات وميول، ولكن دون أن يؤثر في استعداداته أو يغير منها شيئا، بل إن المعلوم هو الذي يؤثر في العلم[1].

يقول ابن عربي: "فإنك تعلم المحال محالا ولا أثر لك فيه من حيث علمك به ولا لعلمك فيه أثر والمحال لنفسه أعطاك العلم به أنه محال فمن هنا تعلم أن العلم لا أثر له في المعلوم بخلاف ما يتوهمه علماء أصحاب النظر" [2].

وعليه فإن الله ﷻ يعلم الأشياء على ما هي عليه والمشيئة مطابقة للعلم، فهي لا تخرج إلى الوجود إلا ما أعطاها إياه العلم.

إذا فالمعلوم هو الذي يحكم في العلم ويحدده فيما يلقاه الإنسان من خير وشر، ومن سعادة وشقاء، وهذا مقتضى طبيعة عينة الثابتة، فالموجود يقرر مسيره ويحدد أفعاله وفقا لاستعدادات ذاته، فإذا شقيّ أو ظلم أو عوقب فذاك حكم طبيعته على نفسه وهذا الحكم إنما جاء وفقا لطبيعته الأزلية[3]. استنادا لقوله تعالى: ﴿ **مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ** ﴾ ***ق/ الآية: 29،*** وقال تعالى: ﴿ **لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ** ﴾ ***الأنبياء/ الآية: 23.***

فالقدر عند ابن عربي هو:" العطايا والمنح الظاهرة في الكون، على أيدي العباد وعلى غير أيديهم على قسمين: منها ما تكون عطايا ذاتية وعطايا أسمائية [4]، وتتميز عند أهل الأذواق.

كما أن منها ما يكون عن سؤال في معين وعن سؤال غير معين، ومنها مالا يكون عن سؤال، سواء كانت الأعطية ذاتية أو أسمائية.

فالمُعيَّن كمن يقول: يارب أعطيني كذا... وغير المعين كمن يقول، يارب أعطني ما تعلم فيه مصلحتي من غير تعيين لكل جزء ذاتي من لطيف[5] وكثيف[6]..." [7].

وبهذا يبعد ابن عربي نفسه عن القائلين بالجبر أو ما تسمى فرقة الجبرية وإنما يجعل المعلومات (أي الممكنات) هي التي تختار ما سيحدث لها حسب استعدادها فهي التي أعطته العلم من نفسها، فكان قضاؤه طبقا لذلك العلم[1].

---

(1) **ينظر**: فيكتور يسعيد باسل: وحدة الوجود، ص: 340.
(2) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 4، ص: 223.
(3) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 405.
(4) مبدأ الذات من غير اعتبار لأي صفة معها، أما الأسمائية بواسطة أسماء وصفات تميزه عن الذات.
(5) **اللطيف**: المراد به ما من شأنه أن يساعد على تهذيب الإنسان أخلاقيا وتأهيله في كسب المعارف والعلوم.
(6) **الكثيف**: المراد به جمع الأفعال والمستندات التي تدخل الإنسان في الظلمة.
(7) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: نواف الجراح، ص: 24.



* **الحرية**: ينظر ابن عربي لموضوع الحرية انطلاقا من مفهومه الأزلي المتعلق بوحدة الوجود، فالموجودات كانت حرة في منطقة الجود الإلهي، أي في إمكاناتها العدمية في علم الله، وعندما خضعت للأمر الإلهي ﴿ **كُن** ﴾ فقدت حريتها ونصرت بذلك الوجود على العدم وتستعيد هذه الحرية بالعودة إلى ما كانت عليه في العلم الإلهي(2).

يقول ابن عربي: "إذا وقف الممكن مع عينه كان حرا لا عبودية فيه، وإذا وقف مع استعداداته كان عبدا فقيرا"، ويقول: "إن الحرية مقام ذاتي لا إلهي".

ويقول: "إنه أحال الحرية في حق الحق من كونه إلها لارتباطه بالمألوه ارتباط السيادة بوجود العبد والمالك بالملك والملك بالملك"(3).

ويضيف إلى هذا كله أن الله ﷻ منفرد بأحدية الإرادة عالم ومحيط بالممكن وأحواله وهذه الأحوال مشهودة الله منذ الأزل(4).

كان هذا الاختصار حول فكرة الجبر والاختيار في فلسفة ابن عربي، والتي يقود الحديث فيها للكلام على مسألة الثواب والعقاب، فما موقف ابن عربي من هذه النقطة؟ وإذا قلنا بنظرية وحدة الوجود والتجلي فكيف يكون العقاب أيعاقب الله ذاته، وهل يعاقب الله من أطاع مشيئته والجزئية الموالية نحاول فيها أن نبين هذه الإشكالية وكيف شرحها ابن عربي؟

د) الثواب والعقاب:

يقول ابن عربي:"...وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد وكل سعيد مريضيّ عنه وإنْ شقيّ زمانا في الدار الآخرة، فقد مرض وتألم أهل العناية -مع علمنا بأنهم سعداء أهل الحق- في الحياة الدنيا.

فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرى في دار يُسمى جهنم، ومع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه أنه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم بهم.

إمّا بفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم، فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم أو يكون نعيم مستقل زائد كنعيم أهل الجنان و الله أعلم"(5).

---

(1) الأخضري قويدري: مشكلة الاتحاد والتعالي، ص: 110.
(2) ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، د/ ت، ج: 2، ص: 248.
(3) المصدر نفسه، ج:2، ص، ص:226/ 228 .
(4) فيكتور سعيد باسل: وحدة الوجود، ص:349.
(5) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: نواف الجراح، ص: 71.

تطبيقية نقدية

من خلال قراءة هذا النص وغيره من النصوص لابن عربي حول موضوع الثواب والعقاب نلمس غموضا وكلاما غير واضح المعالم يحتاج لنظرة تعمقية أكثر، ويصعب تقدير المعنى الموجه في هذه النصوص.

ولقد كان شرح أبو العلاء عفيفي أكثر تسهيلا ومقاربة لمعنى هذه الأخيرة.

فالثواب اسم ناشئ عن الطاعة في نفس المطيع، والعقاب اسم الأثر الناشئ عن المعصية في نفس العاصي، ويعتبر الثواب والعقاب اللذان يعبران باللذة والألم حالتين يشعر بهما الحق نفسه، أي الحق المتعين في صورة العبد.

ولا عذاب ولا ثواب بالمعنى المحسوس في الدار الآخرة، بل مآل الخلق جميعا إلى النعيم المقيم، سواء منهم من قدر له الدخول في الجنة، ومن قدر له الدخول في النار، فإن نعيم الجميع واحد وإن اختلفت صوره وتعددت أسماؤه.

أما الاختلاف بين أهل الجنة وأهل النار، فاختلاف في درجة كل من الطائفتين في المعرفة بالله ومرتبتهم في التحقق بالوحدة الذاتية مع الحق، وحجة ابن عربي في ذلك أنّ رحمه الله وسعت كل شيء، وليس في الوجود شيء إلا ذكرته الرحمة الإلهية.

فالنعيم الحقيقي هو الحال التي يكون عليها الإنسان بعد موته وعودته إلى أصله الذي عنه ظهر، هنالك يتحقق كل من منزلته، ويكون نعيمه على قدر هذه المنزلة، أي على درجة قربه من الله، فمن تحقق بالوحدة الكاملة في حياته وعرف سر هذه الوحدة كان له أعظم قسط من النعيم، ومن سترته الحجب عن هذه الوحدة فلم يدرك إلا جزءا من أسرارها كان نعيمه على قدر إدراكه(1).

يقول ابن عربي:

وإنْ دَخَلُوا دَارَ الشَقاءِ فإِنَّهُم عَلَى لَذَةٍ فِيها نَعِيمٌ مُبايِـــــــــــــنُ

نَعيمُ جِنانِ الخُلدِ وَالأَمْرُ وَاحدُ وبَينَهُما عِنْدَ التَجَلي تَبايُــــــــــــــنُ

يُسَمى عَذَابًا مِنْ عُذُوبَةِ لَفْظِهِ وَذَاكَ لَهُ كالقَشْرِ والقَشرُ صَائِنُ

وهذه الفكرة في حقيقتها تقوم على صفة الغضب أو كما يسمى "الغضب الإلهي" لأن العقاب لا يكون إلا لغضب الله تعالى على الضالين وبما أن الغضب صفة عارضة كما هو حال الضلال وكانت الرحمة هي المآل وجبت تلك الحقيقة السابقة الذكر في دوام النعيم بالدرجات، يقول ابن عربي: "فكما كان

(1) **ينظر** ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: أبو العلاء عفيفي، ص: 41.

الضلال عارضا كذلك الغضب الإلهي عارض، والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء"(1).

وجاء في حديثه عن الرحمة التي تبعد الغضب الموجب للعقاب: "اعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجودا وحكما، وأنّ وجود الغضب من رحمة الله بالغضب، فسبقت رحمته غضبه أي سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه"(2).

والجنة في نظر ابن عربي بمعنى الستر يقول: "جنتي التي بها ستري" فهي مشتقة من "جَنّ" بالفتح فجنة الحق في كل متعين من الموجودات هي الصورة التي تختفي فيها ذاته وتستر، ولهذا قال "وليس جنتي سواك فأنت تسترني بذاتك".

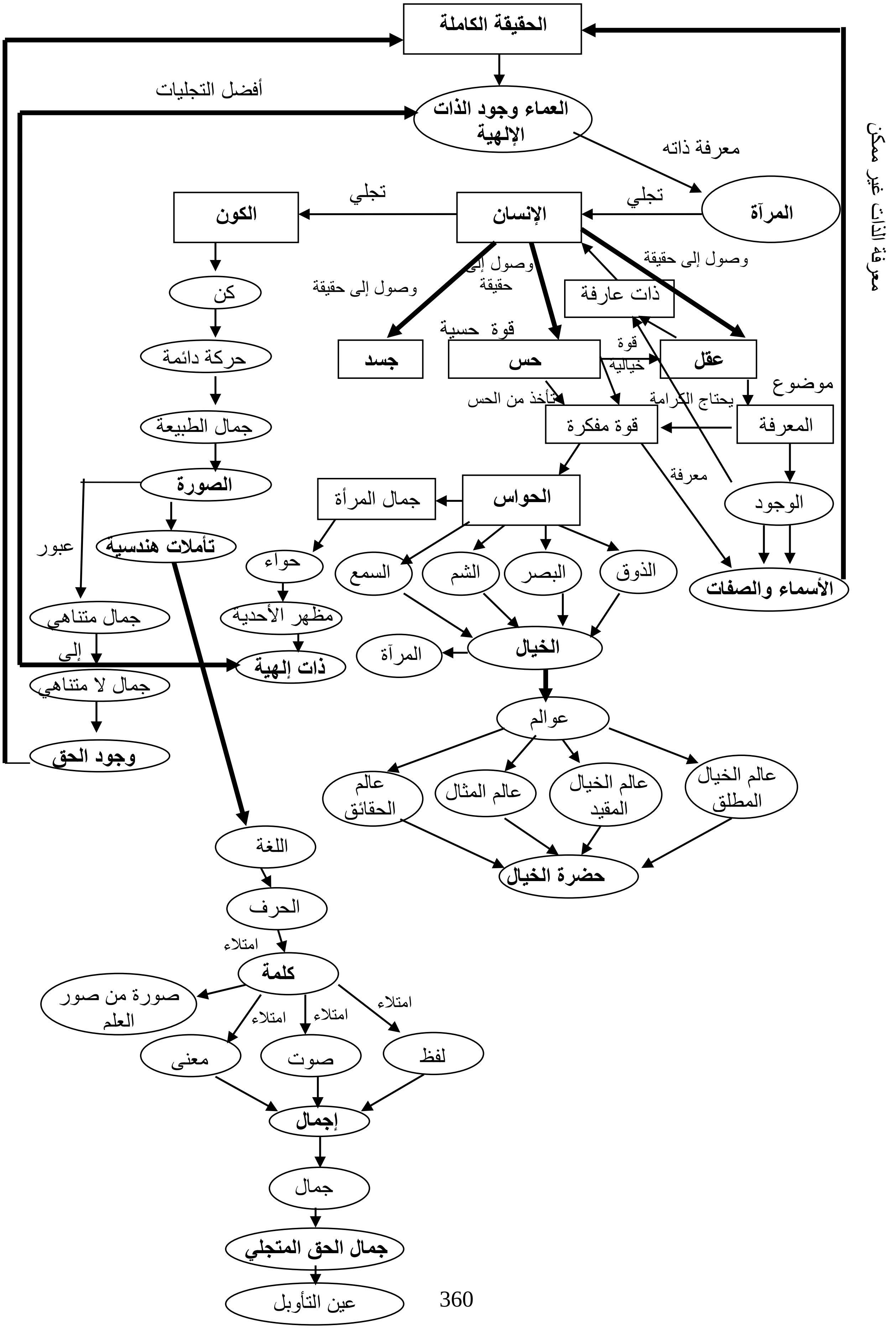
وخلاصة الكلام أنه يكون في الدار الآخرة جنة ونار، ولكن مآل الجميع فيهما إلى النعيم وإن اختلف نعيم دار الشقاء عن نعيم دار السعادة بحسب تجلي الحق لأهل كل من الدارين.

وستكون النار بردا وسلاما كنار ***إبراهيم***، وسيكون عذابها عذوبة كما يقول، وسيكون حظ أهل النار نوعا من أنواع النعيم، ولكن هذا النعيم وهذه السعادة الأبدية التي تكون لكل إنسان إنما تكون بدرجات وطبقات على حسب درجات معرفتهم بالله تعالى، فأهل النار مع ما هم فيه من نعيم معذبون بآلام الحجاب، وأهل الجنة في أرقى درجات النعيم لمعرفتهم الكاملة بالله فهي السعادة العظمى التي يدركها الإنسان عندما ينزل إلى أعماق نفسه ويتأمل صورته، فتنكشف له وحدة الحق والخلق، هي إدراك القديم من خلال الحادث، والخالد من خلال المتغير الفاني هي إدراك عظمة الوجود وجماله وكماله خلال النظر إلى صورة المرآة، ولكنها جنة العارف لا جنة المؤمن لأن نعيمها عقلي روحي صرف، راجع إلى معرفة العارف بمدى قربه من الحق بل إلى تحققه بالوحدة الذاتية بينه وبين الحق(3)، فهذا هو مفهوم الجنة والنار في نظر ابن عربي.

---

(1) المصدر نفسه، ت: أبو العلاء عفيفي، ج:1، ص: 106.
(2) المصدر نفسه، ت: أبو العلاء عفيفي، ج: 1، ص: 177.
(3) **ينظر**: ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: أبو العلاء عفيفي، ص، ص: 90/ 95.

تطبيقية نقدية





ابن عربي بين مؤيد ومعارض

كانت هذه الدراسة التي تناولت جوانب من فكر ابن عربي انطلاقا من منهجه العقلي ثم الحسي ثم الصوفي، ثم اللغوي وصولا إلى فلسفته المتعلقة بوحدة الوجود وما يتبعها من جزئيات كالأخلاق والجبر والاختيار والحرية والخير والشر، وتُختم بالثواب والعقاب، كل هذه الأفكار صنعها ابن عربي من خلال مزيج العلوم وسنوات البحث والذي خَلُص إلى فلسفة منفردة أو انفرد بها يعتريها الغموض والرمز وتحيط بها الشكوك والظنون ويلتف حولها الحماة والأنصار.

فهذا الذي عُرف به ابن عربي حُصر بين المطرقة والسِندان ولُف بين الياقوت والمرجان.

هذا الفكر الذي وضع في ميزان النقد بين كفتي الجرح والتعديل تارة تكون الكفة لصالح التعديل وتارة تكون لصالح الجرح، فهو بين مؤيد ومعارض وناصر وناقد، فأحيانا ترفع له الدرجات فيعطى درجة أكابر الأولياء حتى لقب بالشيخ الأكبر أو الكبريت الأحمر، وأحيانا يصنف ضمن الزنادقة فيكفر ويتهم بالفسق والتطاول على الذات الإلهية.

وبين هذا وذاك يطرح السؤال أيُّ الكفتين رُجح بها الميزان؟

أ) المؤيدين:

الكلام على المناصرين لابن عربي لا ينحصر في دائرة تأييدهم لفكره فقط ولكن المقصود بالمؤيد في هذا المقام الذين يحملون الفكرة نفسها.

والبداية ارتأيت أن تكون **بالأمير عبد القادر** مع العلم بأننا مع هذا العَلَم لم يتم الالتزام بالمنهجية الملازمة للتسلسل الزمني، وذلك لأسباب منها: مكانة ابن عربي عند الأمير عبد القادر ومكانة الأمير عبد القادر عندنا.

الأمير عبد القادر[(1)]: تحدث الأمير عن طريق المعرفة التي توُصل إلى الذات الإلهية، فقسم العقول إلى ثلاثة أنواع: منها عقول إلهية قابلة لها حضرة القدس ،كثيرة الحب لها متوغلة في درجات معرفتها، وعقول أخرى حصل لها شيء من هذه الأحوال إلاّ أنّها تكون ضعيفة، وعقول أخرى ظلمانية خالية من

---

(1) **الأمير عبد القادر:** ولد في 1222هـ الموافق لـ1807م وتوفي سنة 1300 هـ الموافق لـ1883م، هو الأمير عبد القادر بن محي الدين المصطفى بن محمد بن المختار بن عبد القادر بن أحمد المختار عبد القادر بن أحمد المشهور بابن خدة، إلى أن يصل نسبه إلى الإدريس الأصغر فالإدريس الأكبر بن عبد الله المحض بن الحسن المثنى ابن الإمام الحسن السبط رضي الله عنهم.

هو المجاهد الكبير والعالم العامل والصوفي الأديب والشاعر، صانع المواقف والأحداث والتاريخ، من أهم مؤلفاته كتاب المواقف.(**ينظر**: ترجمته كتاب المواقف، ت: عاصم إبراهيم الكياني، الدرقاوي، ص08.)

هذه الجواذب الإلهية غارقة في بحر الجهل[1]، والمقصد هو العقل الأول، فهو عقل التلقي الذي يشبه تلقي الأمير عبد القادر لعلومه، ويشبه أيضا تلقي ابن عربي، فيكون عن طريق المشاهدة والإلهام والمنام.

وقد بيّن ذلك في حديثه عن الطريق الصحيحة الموصلة للعرفان، وهي من وجهتين: احداهما طريق أصحاب الرياضة والمجاهدة، وهو طريق عجيب أكيد قاهر، لأن الإنسان إذا بتصفية قلبه عن ذكر غير الله و داوم بلسان جسده ولسان روحه على ذكر الله وقع في قلبه نور وحالة قاهرة وقوة عالية تتجلا لروحه أنوار عالية علوية والأسرار الإلهية وهي مقامات ما لم يصل الإنسان إليها لا يمكنه الوقوف عليها، والطريق الثاني هو طريق أصحاب النظر والإستدلال[2].

وما يعضد هذا الكلام ما لوحظ في كتابه المواقف عند تفسيره لآية كريمة قوله: "هذه الآية الكريمة تلقيتها تلقيا غيبيا روحانيا، فإن الله تعالى قد عوّدني، أنه مهما أراد أن يأمرني، أو ينهاني، أو يبشرني، أو يحذرني، أو يعلمني علما، أو يفتيني في أمر استفتيته فيه، إلاّ ويأخذني منّي مع بقاء الرسم، ثم يلقي إليّ ما أراد بإشارة آية كريمة من القرآن، ثم يردُّني إليّ فأرجع بالآية قرير العين، ملآن اليدين، ثم يلهمني ما أراد بالآية، وأتلقى الآية من غير حرف ولا صوت ولا جهة، وقد تلقّيت والمنة الله تعالى نحو النصف من القرآن، بهذا الطريق وأرجو مِن كرم الله تعالى أن لا أموت حتى أستظهر القرآن كله..." [3].

الملاحظ في كلام **الأمير** توافق كلي مع كلام ابن عربي في أخذ العلوم بالكشف والرؤيا[4].

فعلى سبيل المثال قول ابن عربي: "واعلم أنه لما أطلعني الحق وأشهدني أعيان رسله وأنبيائه كلهم البشريين من *آدم* إلى ***محمد صلوات*** الله ***عليهم أجمعين*** في مشهد أقمت فيه بقرطبة سنة ست وثمانين وخمسمائة ما كلمني أحد من تلك الطائفة إلا ***هود عليه السلام*** فإنه أخبرني" [5].

والأمير عبد القادر ينفي أن يكون هذا الذي يتلقاه من عمل الشيطان أو وساوسه فيقول[6]: "..إذ كلام الله تعالى لا يأتي به شيطان، ما تنزلت به

---

(1) الأمير عبد القادر: المقراض الحاد لقطع لسان منتقص دين الإسلام بالباطل والإلحاد، ت: محمد بن عبد الله الخالدي المغربي، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص: 41.

(2) الأمير عبد القادر: المقراض الحاد، ص، ص: 42/41

(3) الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، ت: عاصم إبراهيم الكيالي الحسين الشاذلي الدرقاوي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1425هـ/2004م، ج: 1، ص: 43.

(4) **ينظر**: للجزئية التي تناولت دراسة كيفية تلقي ابن عربي للعلوم.

(5) **ينظر** تفاصيل القصة كاملة في أخبار هود عليه السلام لابن عربي، فصوص الحكم، ت: نواف الجراح، ص67.

(6) الأمير عبد القادر: المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، ج: 1، ص: 43.

الشياطين وما ينبغي لهم وما يستطيعون..." ثم يعقب على تلقيه فيقول: "وكل آية تكلمت عليها، إنما تلقيتها بهذا الطريق، إلا ما ندر، وأهل طريقنا ما ادّعوا الإتيان بشيء في الدين جديد وإنما ادّعوا الفهم الجديد في الدين وساعدهم الخبر المروي، إنه لا يَكمُل فقه الرجل حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة"(1).

أما فكرة التجلي وغيرها من الأفكار الملازمة لها فما اختلفت عما صوره ابن عربي.

يقول **الأمير** عبد القادر في الموقف السابع عشر الذي تضمن شرحا لمقولة الجنيد(2)، قال: "سئل سيد الطائفتين الجنيد -**رضي الله عنه**- عن العارف والمعرفة فقال: "لون الماء لون إنائة" يريد أن الماء لا لون له، وإنما يظهر متلونا بلون الإناء، وكذلك الحق تعالى لا صورة له، وإنما يظهر بصورة العارف له، فالعارف الكامل هو الذي تظهر فيه صورة الحق تعالى على الكمال، لأنه مرآة الحق يرى الحق فيه أسماءه وأوصافه، فالعارف صورة الحق: أعني صورة العارف الباطنة فظاهر العارف خلق، وباطنه حق فصورة باطنه هي صورة الحق تعالى، لأنه متخلق بأخلاقه متحقق بأسمائه..." (3)، إلى آخر الكلام.

ولقد طرح **الأمير** عبد القادر دليلا عقلي على هذا الكلام في الموقف الثاني في تفسير الآية: ﴿ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ ***الفاتحة/ الآية: 05***، قال(4): "ومن المعلوم البيّن أن القدرة على الفعل والترك والمشيئة وسائر الإدراكات، تابعة للوجود، فما لا وجود له، لا فعل ولا ترك ولا إدراك له، والإنسان وكل ممكن لا وجود له، مستقلا لا قديما ولا حادثا برهانا وكشفا، أما الكشف فالعارفون مجمعون على هذا، وأما البرهان فلأنه لو كان لممكن، أيُّ ممكن كان، وجود مستقل مباين لوجود الحق تعالى، فوجوده عارض لماهيته، والفطرة السليمة قاضية بديهة بأن ثبوت كل صفة لموصوف، فرع ثبوت الموصوف في نفسه، فالممكن – على هذا- ممتنع الوجود إذ لو وجد، لكان وجوده عارضا لماهيته وعروض الوجود له، متفرع على وجوده أولا، فهذا الوجود السابق إما أن يكون عين اللاحق، أو غيره، والأول مستحيل، ضرورة تقدم الشيء على نفسه والثاني مستحيل أيضا لأننا نحوّل الكلام إلى الوجود السابق فيلزم الدور أو التسلسل وكلاهما محال".

(1) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 43.
(2) سيأتي بيان موقف الجنيد.
(3) الأمير عبد القادر: المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، ج:1، ص: 65.
(4) المصدر نفسه،ج:1، ص:47.

كما نجده في الموقف السادس والتسعون[1] يذكر التجلي والإفاضة في معرض الحديث عن الخضر فقال: "وقال في ***الخضر -عليه السلام-*** ﴿ **آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا**﴾ ***الكهف/ الآية: 65***

وذلك بالتجليات الذوقية والإفاضة الربانية، فيعرفه بما أنكرته العقول، مما أخبرت به ***الرسل عليهم السلام***، عن ربها ووصفته به"

وهذا المعنى الذي أشار إليه **الأمير** عبد القادر نلمسه في التفاسير الإشارية والتي تصُب في دلالة واحدة عن هذا الرجل الصالح والذي قيل أنه ***الخضر*** والذي أتاه الله علما فجاء بيان قوله تعالى: ﴿ **آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا** ﴾، في تفسير البحر المديد.

خطاب في حق ***الخضر***، أن الله أتاه الوحي والنبوة، كما يشعر به تنكير الرحمة وإضافتها إلى جناب الكبرياء، وقيل: هي سرّ الخصوصية وهي الولاية ﴿ **وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا** ﴾ خاصا لا يكتنه كُنهه وهو علم الغيوب أو أسرار الحقيقة أو علم الذات والصفات، علما حقيقيا.

والعلم اللدني: هو الذي يفيض على القلب من غير اكتساب ولا تعلم بعد تطهير القلب من النقائص والرذائل، فتفيض العلوم اللدنية والأسرار الربانية منها ما تفهمها العقول وتدخل تحت دائرة النقول، ومنها ما لا تفهمها العقول ولا تحيط بها النقول، بل تُسلم لأربابها من غير أن يقتدي بهم في أمرها، ومنها ما تفيض عليهم في جانب علم الغيوب كمواقع القدر ومنها ما تفيض عليهم في علوم الشرائع وأسرار الأحكام، ومنها في أسرار الحروف وخواص الأشياء" [2].

وهذا النص بما فيه من مفاهيم مصدرها ينبوع واحد شرف منه الأمير كما شرب منه ابن عربي من قبل، فكلهم جعلوا من قصة ***الرجل الصالح*** مع ***سيدنا موسى عليه السلام*** دليلا وبرهانا على هذا النوع من الفكر والاعتقاد، فالعلم اللدني الذي أوتي ***الخضر عليه السلام*** هو العلم الفيضي الباطني الذي استدل به علماء الإشارة في علمهم.

ذو النوى المصري:245 هـ

من أقواله: "كل مدّع محجوب بدعواه عن شهود الحق، لأن الحق شاهد لأهل الحق لأن الله هو الحق"، وقوله الحق ولا يحتاج أن يدعى إذا كان الحق شاهدا له فأما إذا كان غائبا فحينئذ يدعى، وإنما تقع الدعوى للمحجوبين".

---

(1) الأمير عبد القادر: المواقف الروحية والفيوضات السبوحية،ج: 1، ص: 178.

(2) ابن عجيبة أبو العباس الفاسي الصوفي: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، ت: أحمد عبد الله القرشي رسلان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1423هـ-2002م، ج3، ص286.

تطبيقية نقدية

ومن أقواله: "من استأنس بالخَلْقِ فقد استمكن من بساط الفراعنة، ومن غيب عن ملاحظة نفسه فقد استمكن من الإخلاص، ومن كان حظه في الأشياء "هو" لا يبالي ما فاته مما هو دونه"[1].

وذو النون من أكثر المتصوفة الذين تأثر بهم ابن عربي لذاك حمل الأفكار نفسها التي حملها ذو النون، وقد ألف فيه كتابا ضمن رسائله سماه الكوكب الدري في مناقب ذي النون المصري[2].

الجنيد: 297هـ:

من كلامه: القرب بالوجد جمع والغيبة بالبشرية تفرقة.

ومن كلامه: إنما هذا الاسم –يعني التصوف- نعت أقيم العبد فيه، فقال له أبو بكر الملاعقي: يا سيدي، نعت للعبد، أم نعت للحق ؟ فقال: نعت للحق حقيقة ونعت للعبد رسما[3].

فهذا الكلام فيه إيحاء لفكرة الوجود والاتحاد.

الحلاج : 309هـ

يُعبر الحلاج في كتابه الطواسين[4] عن التجلي والاتحاد بصورة فراش يطير حول المصباح وذلك في طاسين الفهم، فيقول: "الفراغ يطير حول المصباح إلى المصباح، ويعود إلى الأشكال، فيخرجهم عن الحال، بألطف مقال، ثم يمرح بالدلال، طمعا في الوصول إلى الكمال"، ثم يشرح معاني هذه الإشارات فيقول: "ضوء المصباح علم الحقيقة وحرارته حقيقة الحقيقة، والوصول إليه حق الحقيقة، لم يرض بضوئه وحرارته، فيلقي جملته فيه والأشكال ينتظرون قدومه فيخبرهم عن النظر...".

يأتي شرح هذه الرموز في الكتاب ذاته فالفراشة تطير إلى لهب الشمعة كي تكون حينما تفني في اللهب، وضوء المصباح تجلي الصفة في عالم الفعل لفراشات الأرواح وأطيار العقول، وحرارة المصباح تجلي حقيقة الصفة في الصفة، ولهذه الصفة تجلٍ آخر بالنعت لكشوف احتراق الأفهام وهو تجلي العلم، وتجلي صفة الصفة لحقيقة الحقيقة في حقيقة الذات وهو ما يسمى بوجود الوجود، والذات مثل الصفات عن طريق وحدة الظاهر"[5].

(1) أبو عبد الرحمان السلمي: الطبقات الصوفية، ت: أحمد الشرباطي، مؤسسة دار الشعب، ط2، 1419هـ/1998م، ص14.
(2) ابن عربي: رسائل ابن عربي، الكوكب الدري في مناقب ذي النون المصري، ت: سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2002، مج3، ص: 58.
(3) أبو عبد الرحمن السلمي: الطبقات الصوفية، ص: 49.
(4) الحلاج: الطواسين، إعداد: رضوان السح، تقديم عبد القادر الحصني، طاسين الفهم، ص167.
(5) الحلاج: الطواسين، ص169.

ويقصد بـ "طاسين" الطاء في هذا الباب* إشارة إلى طهارة (السرّ) المحررة المطلقة من كل خيال وفيها طوفان التوحيد والسين السابق والنون نيران الحقيقة[1].

وجاء عن أخبار الحلاج[2]: أن قاضي القضاة أبا بكر بن الحداد المصري قال: لما كانت الليلة التي قُتِل في صبيحتها الحلاج قام واستقبل القبلة متوشحا بردائه ورفع يديه وتكلم...قال: نحن بشواهدك نلوذ...عزتك نستضيء، لتبدي ما شئت من شأنك...تتجلى كما تشاء مثل تجلّيك في مشيئتك كأحسن صورة، والصورة فيها الروح الناطقة بالعلم والبيان...ثم أوزعتك إلى شاهدك الآني في ذاتك...كيف أنت إذا مثلت بذاتي...ودعوت إلى ذاتي بذاتي..." إلى آخر النص.

يعتبر الحلاج من كبار المتصوفة الفلاسفة الذين قالوا بالوحدة والتجلي والاتحاد وكان مرجعه كغيره ممن سبقوه الفلسفة اليونانية التي جاءت للمسلمين عن طريق الترجمة من الفارسية إلى العربية، والتي جذبت عقول المسلمين للنظر فيها ودرستها، فتأثروا بأفكارها ومحتوياتها وكان من نتائجها أن مزجوا بين الفلسفة والإسلام، وبين التفاسير المأثورة وكلام الفلاسفة، والتي تولدت عن فكرة الفيض والعقل الأول والثاني، والغنوصة الذي مخض الاتحاد والتجلي والحلول وغيرها من الأفكار المشابهة لها.

__**نظرية الفيض**__: جاء بها أفلوطين حيث استخلصها من فكرة الواحد والمتعدد، **ومفادها**: أن الكون له عناصره المتعددة (الماء، الأرض، الكواكب، النجوم) والمتعدد لا بد له من واحد، هذا الواحد هو القوة الأولى والمتعدد هو العالم المعقول، ولكن هذا العالم المعقول لا بد له من شخص آخر يمكنه من الحركة ويجعل رابط بين المادة والحسن، فكانت النفس[3].

تقول النظرية: "في القمة نجد الواحد وعنه يفيض العقل، وعن العقل يفيض النفس وكل مرتبة من هذه المراتب تحتوي جميع الكائنات التي ستتميز في المكان، فالواحد يحوي كل شيء دون تميز، والعقل يحوي جميع الكائنات، لكنها فيه متميزة، متضامنة بحيث يحتوي كل كائن منها بالقوة على جميع الكائنات

---

* الحلاج يعتبر رمزية "الطاسين" مختلفة في كل باب بالطاء مثلا في هذا الباب تختلف عن رمزية الطاء في باب آخر وكذا السين والنون.

(1) ابن عربي محي الدين: تفسير القرآن الكريم، ج: 1، ص: 247.

(2) الحلاج: الطواسين، شرح هذه الرموز من هوامش الكتاب، ص167.

(3) حنّا الفاخوري، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية –مقدمات عامة- الفلسفة الإسلامية، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993م، ج1، ص111.

الأخرى، أما في النفس فإن هذه الكائنات تتميز حتى إذا ما وصلت إلى العالم المحسوس انفصلت وانتشرت"(1).

نظرة الغنوصة: هي كلمة يونانية تعني المعرفة المباشرة لأنها لا تكسب عن طريق العقل أو عن طريق الاستدلال، إنما تكتسب مباشرة عن طريق الإشراق (2).

وهذه النظرية لها تصورها عن الله ﷻ وعن نشأة الكون والنفس فهي تضع الله في القمة وهو مفارق للمادة، فعنه صدرت الأيونات، يعني الأرواح على شكل زوجي ذكر وأنثى، وهذه الأيونات تزداد كثافة كلما ابتعدت عن مصدرها الأول (الله)، ولكن أيونا من هذه الأيونات أراد أن يصل إلى مقام الله دون أن يتطهر بالغنوص، فطرد من عالم المعقول، وعنه صدرت أرواح شريرة والعالم المادي المحسوس الذي لم يكن لولا هذه الخطيئة وهو الذي حبس النفس في الجسم، غير أن هذه النفوس تحاول أن تصعد إلى مصدرها الأصلي ولكن ذلك صعب جدا، ومن هنا فإن الغنوصة تقسم النفوس البشرية إلى ثلاث فئات: فئة روحية يمكن لها النجاة لأنها من طبيعة إلهية، أما الطبقة الثانية فيغلب عليها الجانب المادي ولهذا تبقى في الدرك الأسفل، أما الفئة الوسطى والتي يتساوى فيها الجانب المادي والروحي فإنها تتأرجح بين النجاة أو البقاء محبوسة في الجسم، ولكن وفي جميع الأحوال كما تدعي الغنوصة، فإن النجاح في الوصول إلى مصدر الإشعاع والإشراق فإنه يتوقف على مدى قهر النفس للجسم والتخلص من أدرانه وشوائبه، وهذه هي المعرفة الإشراقية(3).

وللوصول لهذا الإشراق لابد للنفس أن يكون لها استعدادها، وهذا الأخير يصطلح عليه بالقوى.

والقوى معناه بأن الإنسان تتجلى له ذاته سبحانه من خلال أفعال النفس التي يمكن تحليلها من تصور طبيعة هذه الذات، وهذه الأفعال شديدة التنوع، وعليه فالحواس كالسمع والبصر واللمس وغيرها ليست هي التي تقوم بهذه الوظائف إنما النفس هي التي تفكر وترى وهي التي تعطي الكائن الحي وجوده، ومصدرها الذات الإلهية(4)، لأنها مبدأ الفيض فلا تتبدل طبيعتها إذا اتصلت

---

(1) حنّا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية، ج1، ص115.

(2) أحمد بتاسي، دراسات في الإسلام واللغة العربية، تقديم أبو عمران رئيس المجلس الإسلامي الأعلى، منشورات المجلس الإسلامي، ص48.

(3) أحمد بتاسي: دراسات في الإسلام واللغة العربية، ص: 48.

(4) **ينظر:** محمود يعقوبي: فلسفة الطبيعة، الكتاب الثاني خلاصة الميتافزياء، دار الكتاب الحديث، د.ط، 1422هـ/2002م، ص196.

بالبدن وتعمل على تطهير ذاتها من الجسد بالحكمة والمعرفة، فإذا فنيّ الجسد انتقلت لجسد آخر فهي خالدة(1).

وقد أخذ بهذه الفكرة الروحانيون وعلى رأسهم أفلاطون وله رأي آخر حول انتقال النفس، فهي المبدأ الذي تفيض منه الحياة على الجسم، وهي التي تحركه وتدبره، والنفس عنده جوهر روحي إلهي فهي مصدر الإلهام أو الفيض الإلهي الذي يغمر النفس دفعة واحدة فتشرق على الجسد بالمعرفة الحقة وتسمو بها، وهذا الفيض هو الحب المثالي الذي يشفي الإنسان من شقائهن وليس الموت إلاّ سبيل الخلاص النهائي من هذا السجن فلا ينبغي لها أن تجزع من الموت وتخشاه، فهو الطريق الذي يصعد بها نحو العالم العلوي لتقى فيه الثواب العظيم جزاء على ما لاقته من عذاب في البدن(2).

ويرى أنها تمر بمراحل للوصول إلى عالم الربوبية، إلا النفوس النقية فإنها تنتقل إلى ذلك العالم دون الحاجة لها بالمرور عبر مراحل، وأما الذي أصابها الدنس فمنها ما يصير إلى ذلك القمر، فإذا انتقت ارتفعت إلى عطارد وإذا تهذبت ارتفعت إلى كوكب آخر تقيم به، وهكذا حتى تصل إلى عالم العقل ثم تصير إلى نور الباري تعالى(3).

هذه بعض الآراء الفلسفية التي قالها فلاسفة اليونان والتي كانت اللبنة الأولى أو القاعدة التي انطلقوا منها بأفكارهم الممزوجة بين الفلسفة والإسلام.

أما أرسطو فقد اعتمد على مبدأين : هما الصورة(4)، والهيولي(5)، والنفس صورة الكائن، فالصورة فعل و الهيولي قوة، والقوى ثلاث: قوة نباتية وهي أساس الغذاء والنمو، وقوة حيوانية وهي أساس الإحساس والحركة، والقوة الناطقة وهي أساس الإدراك والمعرفة والتفكير، والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يجمع بين هذه القوى الثلاث(6)، وهذه المصطلحات ستكرر في كثيرا تحليلات ابن عربي الفلسفية.

---

(1) **ينظر:** محمد جلال شرف: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، د.ت، ص228.

(2) محمد جلال شرف: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، ص:229

(3) أحمد زكي تفاحة: النفس البشرية ونظرية التناسخ، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب العالمي، د.ط، 1987، ص20.

(4) **الصورة**: ما قابل المادة، وقد عنى أرسطو بهذا التقابل وبنى عليه فلسفته كلها وطبقه في الطبيعة، وعلم النفس والمنطق، فصورة التمثال عنده هي الشكل الذي أعطاه المثال إياه، والنفس صورة الجسم (**ينظر**: المعجم الفلسفي، ص: 107)

(5) **الهيولي**: الكلمة يونانية الأصل، ويراد بها المادة الأولى وهو كل ما يقبل الصورة، وترجع إلى أرسطو ثم أخذ بها المدرسيون من بعده (**ينظر**: المعجم الفلسفي، ص: 208)

(6) محمد جلال شرف: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، ص: 227

ومنه يمكن تقدير حقيقة انبعاث هذا الفكر التي جاء به ابن عربي والذي مرده الفلسفة اليونانية، وما كان لابن عربي أن أتقنها وفهمها ثم بلورها بمنظور إسلامي أضاف إليها مفردات لغوية عميقة إشارية رمزية، فمزج بذلك بين الفلسفة واللغة، والشريعة والتفسير و أنتج هذا العلم.

وهذا السبيل ما انفرد به ابن عربي لوحده بل نجد غيره كما سبق الكلام من الفلاسفة المسلمين من أتقنه.

ومن الذين حملوا أيضا هذا الفكر:

الشبلي :334هـ

من كلامه عن التصوف: سئل: متى يكون الرجل مريدا ؟ فقال: إذا استوت حاله في السفر والحضر والمشهد والمغيب.

وقال: أعمى الله ﷻ بصرا يراني ولا يرى فيّ آثار القدرة، فأنا أحد آثار القدرة وأحد شواهد العزة، لقد ذللت حتى عزّ فيّ ذلي كل ذل وعززت حتى ما تعزز أحد إلا بي أو بمن تعززت به، وما افترقنا وكيف نفترق ولم يجر علينا حال الجمع أبدا [1].

النفري[2] 354هـ:

قيل عنه: النفري امتداد مدرسة الحلاج ومقدمة مدرسة ابن عربي –مذهبه قائم على التجديد وعلى ما يسمى "الوقفة" وتعني عنده أن ينفصل الصوفي تماما عن السوى، ويفنى عن الكونية، وفي هذا الفناء لا يشهد الصوفي إلا الأحدية.

فمذهبه الصوفي مذهب في شهود الوحدة في الوجود في حال من الذوق فحسب إذ يفنى الصوفي عن نفسه وعن الأكوان فلا يعود يرى موجودا سوى الله ﷻ في الوجود، فهو يَرِد من حال الجمع إلى حال الفرق، فيشاهد الأكوان قائمة بمكونها تعالى.

وأسلوبه شديد الرمزية، يخرج عن المألوف ويقف على هوة هي حسب قول النفري: "برزخ فيه قبر العقل وفيه قبور الأشياء".

وعبّر وقال: "كُشف الحجاب لعارفيه، فأبصروا ما لا تعبره حروف هجاء" وكتابه المواقف عبارة عن وقفات وقفها وتأملها ونظر فيها نظرة الرمزية والذوق لا المنطق والعقل، لذلك قيل عنه أنه مقدمة مدرسة ابن عربي[3].

---

(1) أبو عبد الرحمن السلمي: الطبقات الصوفية، ص117.

(2) **النفري**: هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله توفي عام 354هـ لقب بالنفري نسبة إلى نفر –بكسر أوله وتشديد ثانيه- وهو بلد من نواحي بابل. أما محمد بن عبد الجبار النفري فهو حفيد صوفي وإليه ينسب كتاب المواقف لأنه قام بترتيب أوراق جده الشيخ والتأليف بينها، والمصادر عن حياته قليلة جدا، وهو لم يتحدث في مصنفاته عن الأطوار التي مر بها.(**ينظر**: العفيف التلمساني، شرح مواقف النفري، ص20).

(3) العفيف التلمساني: شرح مواقف النفري، ت: جمال المرزوقي، تصدير: عاطف العراقي، مصر، 1995، ص21.

أبو مدين الغوث 594هـ:

يقال أن أبو مدين الغوث من القائلين بوحدة الوجود والاتحاد وأدلتهم في ذلك بعض أقواله المأثورة منها قوله: "علامة الإخلاص أن يغيب عنك الخلق في مشاهدة الحق"[(1)].

ابن رشد[(2)] 599هـ

يقول ابن رشد عن الكثرة والوحدة التي هي أساسيات وحدة الوجود : "والذي يجري عندي على أصولهم أن سبب أو أسباب الكثرة هو مجموع الثلاثة الأسباب: المتوسطات والاستعدادات والآلات وهذه كلها بيننا كيف تستند إلى الواحد وترجع إليه، إذا كان وجود كل واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثرة.

وذلك أنه يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة".

في هذا النص الذي هو تكمله لما قبله في كتابه[(3)] شرح ابن رشد مفهوم الوحدة والكثرة بشرح مصطلحات أساسية هي المتوسطات والاستعدادات والآلات.

ابن الفارض[(4)] 632هـ:

من القائلين بالاتحاد والحلول، وقد صرح بهذا في قصدته التائية الكبرى المسماة نظم السلوك ديوان[(5)].

من أقواله في التائية:

وَلَمْ أَلَه بِاللَّاَهُوتِ عَن حُكْمٍ   ولَم أَنَسْ بِالنَّاسُوتِ مَظْهَرَ حِكْمَتِي

---

(1) الغبريني أبو العباس: الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، ص32.

(2) **ابن رشد**: أبو الوليد محمد: مواليد قرطبة 520هـ1126م، توفي بمراكش: 599هـ-1198م: هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، ولد في قرطبة إحدى عواصم الفكر الأندلسي، كان أبوه قاضي قرطبة، وعين من بعده ابنه المنصب، درس الفيزياء، الطب، علم الفلك الفلسفة، الرياضيات، أوكل إليه إصلاح القضاء في مراكش، عُرف بـــ "سلطان العقول والأذهان" عاد إلى قرطبة حيث بث مبادئه اختبئ لفترة بمدينة فاس بسبب أفكاره، وألقي القبض عليه، أعيد إلى مراكش، أصيب بمرض عضال ومات، مؤلفاته: تهافت التهافت كتاب الكون، مختصر المنطق وغيرها، فلسفته، متأثر باليونانية. (**ينظر**:موسوعة أعلام الفلسفة، ج1، ص16)

(3) ابن رشد: تهافت التهافت، ت: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط1، 1964، ص417.

(4) **ابن الفارض**: هو أبو حفص أبو القاسم عمر بن علي بن المرشد بن علي الحموي المصري، المعروف بابن الفارض ولد 576هـ توفي في 632هـ، وله ست وخمسون سنة، اشتغل بفقه الشافعية، ثم حبب إليه سلوك طريق الصوفية، أهم مؤلفاته التائية المسماة نظم السلوك، (**ينظر**: الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، ج22، ص369)

(5) داود بن محمود بن محمد القيصري: شرح تائية ابن الفارض الكبرى، ت: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص7.

مَظْهَرِي

وَقَد جَاءَنِي مِنْ رَسُولٍ عَلَيهِ مَا عِنْتُ عَزِيزٌ بِي حَرِيصٌ لِرَأْفَــــــةٍ

وَمَنْ عَهَدَ عَهْدِي قَبْلَ عَصْر عَناصِرِي إِلَى دَارِ بُعِثَ قَبْلَ انْذَارُ بَعْثَــةٍ

إِلَيَّ رَسولاً كُنْتَ مِنِي مُرْسَلاً وَذَاتِي بِآيَاتِي عَلَيَّ اسْتَدَلَــتْ

ابن سبعين[1] 669هـ:

كان من القائلين بوحدة الوجود وسعى إلى إثبات الوحدانية المطلقة لله ﷻ في إطار تصور وجودي يرفض أي إثنينية أو تقسيم في الوجود.

صنف كتبا في سلك الوحدة، قال بالارتباط الكل بالجزء وارتباط الخالق بالمخلوق[2].

صدر الدين الرومي القونوي[3] 672هـ:

قال بوحدة الوجود، والحلول، فذهب بذلك على مذهب شيخه ابن عربي التقى بابن سبعين، ألف الكثير من الكتب جلها عن ابن عربي، وكان له الفضل في نقل كتابات ومواقف شيخه ابن عربي على نطاق واسع من البلدان فلم تنحصر بل كتب لها الانتشار وهذا بفضل القونوي[4].

---

(1) **ابن سبعين**: 614هـ-669هـ عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن محمد بن نصر المرسي الرقوطي نسبة إلى رٌقوطة وهي حصن بقرب مرسية، يلقب بالقطب ويعرف بابن سبعين الصوفي أندلسي، اشتغل بالمنطق والإلهي والفلسفة. أهم مؤلفاته "فكر العارف وسماه "النور اللامع في الكتاب السابع وبرسالته المسائل الصقلية". (**ينظر**: الفاسي تقي الدين، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، ج5، رقم 1700، ص 326)

(2) **ينظر: الفاسي** الحسني الملكي تقي الدين: العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين ت: محمد حامد الفقي –فؤاد سيد- محمد الطناحي، مؤسسة الرسالة، مكة، ط2، 1406هـ-1986م، مج5، رقم 1700، ص326.

(3) **القونوي**:هو محمد صدر الدين أبو المعالي بن محمد بن يوسف الشهير بالقونوي صاحب ابن عربي، له تفسير الفاتحة في مجلد وله مؤلفات أخرى، عاشر نيفا وستين سنة، ومات 672هـ بقونوية، وأوصى أن ينقل تابوته إلى دمشق ويدفن عند ابن عربي، فلم يحدث ذلك، وكان مبتلى بالإنكار عليه حتى مات.(**ينظر**: الشعراني عبد الوهاب، الطبقات الكبرى المسمى لمواقع الأنوار القدسية في مناقب العلماء والصوفية، ت: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1426هـ/2005م، ج1، ص291)

قونية أو **قونوية**: بالضم تم السكون، ونون مكسورة، وياء مثناة، من أعظم مدن الإسلام بالروم وبها و بأقصرى سكنَى ملوكها، قال ابن الهروي وبها قبر أفلاطون الحكيم. وقيل هي حاليا مدينة في تركيا وقيل هي أناضول.(**ينظر**:ياقوت الحموي شهاب الدين الرومي البغدادي: معجم البلدان، ج4، ص410)

(4) حسين الضيقة: الدولة العثمانية، الثقافة المجتمع و السلطة، دار المنتخب العربي، بيروت، ط:1، 1417ه/ 1997م، ص: 36.

تطبيقية نقدية

العفيف التلمساني[1] 690هـ :

من اللذين قالوا بالوحدة المطلقة، من شعره:

إنْ كانَ قَتْلي ِفي الهوَى يَتَعَيَّنُ   يا قاَتِلي فبِسَيْفِ طرفِك أهْوَنُ

وقد وصفه ابن العماد بالزندقة[2].

وكان أكثر المذاهب إيغالا في الوحدة من جميع ما قبله من المذاهب لأن أولئك بنو مذاهبهم في الوحدة والاتحاد على الفرق والجمع. أما التلمساني فلا يرى الفرق أبدا.

عبد الكريم الجيلي[3] 826هـ:

من أكثر المتصوفة انتصارا هذا النوع من التصوف هو عبد الكريم والذي نلمس من خلال مطالعة كتابه الإنسان الكامل وكتاب مشكلات الفتوحات جانب الوحدة الحلول الذي قال به ابن عربي، كما نلاحظ انتصاره لهذا الفيلسوف.

جاء في مقدمة كتابه قوله: "أردت بإذن الله ﷻ أن أمنح عباد الله شربا من عباب المعارف"[4].

قال: "وكانت الفتوحات المكية التي ألفها الولي الأكبر والقطب الأفخر مظهر الصفات العلمية ومجلي الكمالات العينية والحكيمية، لسان الحقيقة وأستاذ الشريعة المتبوع التابع لآثار الشريعة.." [5].

هذه الأقوال كانت في الثناء على ابن عربي، أما ما تعلق بتبنيه موضوع الوحدة والتجلي، أقوالا منها:

قال: "نحن محل انجلاء كل شيء وظهوره..." [6].

---

(1) **التلمساني**: عفيف الدين سلميان بن علي بن عبد الله بن علي الأديب الشاعر أحد الصوفية، حوى شعره البيان والبلاغة، توفي سنة 690 هـ. أثنى عليه ابن سبعين وفضله على شيخه القونوي، له مؤلفات منها شرح أسماء الله الحسنى، شرح مواقف النفري وغيرها. (**ينظر:** ابن العماد: شذرات الذهب، مج7، ص719)

(2) ابن العماد: شذرات الذهب، مج7، ص718.

(3) **الجيلي**: هو قطب الدين عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي ولد 767هـ ببغداد، كان كثير الترحال، استقر باليمين، وتوفي بالزبيد سنة 826هـ، له العديد من المؤلفات والقصائد الصوفية وأهم مؤلف: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر ومؤلف: القاموس الأعظم والقاموس الأقدم في معرفة قدر النبي وهو يقع في أربعة وأربعين جزءا معظمها مفقود.

وعبد الكريم الجيلي ليس هو عبد القادر الجيلاني فهذا الأخير سبقه بقرنين من الزمن رغم التشابه الموجود بينهما في الاسم والمنطقة والفكر التصوفي. (**ينظر**: الجيلي، شرح مشكلات الفتوحات المكية، ص28)

(4) عبد الكريم الجيلي: شرح مشكلات الفتوحات المكية، ت: يوسف زيدان، عن سلسلة كتب "تراثنا" تصدرها : دار الأمين، القاهرة، ط1، 1419هـ/1999م.

(5) عبد الكريم الجيلي: شرح مشكلات الفتوحات، ص: 66.

(6) المصدر نفسه، ص69.

تطبيقية نقدية

يقول الجيلي في معرفة الأسرار والحقائق: "**الأسرار**: اللطائف الإلهية التي أودعها في ذوات الموجودات، فاختص كل موجود بلطيفة هي محتدُّه من كمال الحق تعالى، بها يرجع إلى ربه وهي الحاكمة على روحه وقلبه..." [(1)].

ويقول أيضا: "فما لكل أحد من ﷲ ﷻ إلا ما هو عليه ذلك الشخص منه...لضرورة رجوع الصفات إلى الذات، فيحوي كل ما حواه الوجود إجمالا وتفصيلا وليس له على التفصيل إلا ما هو عليه عينا ووجودا...فافهم".

هذا الكلام الذي أتى به الجيلي وغيره من النصوص هي عين التجلي والاتحاد الذي قال به ابن عربي، وهذا إن دل إنما يدل على أن فكرة وحدة الوجود والاتحاد قالها غيره أيضا وهم كثر والجيلي كان من أكثر الصوفية تأثرا بها.

يقول: "أما **الحقائق**:ما تقتضيه تلك الأسرار من الأوصاف والنسب الإلهية الحقيقية.." [(2)].

وقال عن الإنسان الكامل[(3)]: "أراد...الحقيقة المحمدية الكلية التي هي موجودة بجريانه في كل نبيّ ووليّ بالعين والشهود... الحقيقة المحمدية هي النور الذي يقع به التميز...فعلمنا أن روحه هي العقل الذي به ظهر الوجود وتميز العابد من المعبد لأن ﷲ تعالى جعل العقل الأول جامعا لحقائق الموجودات وأبرزها منه على الترتيب الذي أورده في علمه وقضى به في حكمه.

وقال: "إن التجليات الحقية التي هي للإنسان الكامل، نثر تجليات ذاتية منفردة...لكل تجلّ أسماء متعددة وصفات متغايرة كتجلي القدرة ...تجلي الإرادة...تجلي الجمال...تجلي الجلال وتجلي الكمال..." [(4)].

قال أيضا: "الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبديين..." [(5)].

هذه النصوص كلها تثبت البعد الرمزي الذي قال به الجيلي والذي كان من التلاميذ المنتصرين لابن عربي.

شمس الدين الفنري[(1)] 834هـ:

---

(1) المصدر نفسه، ص71.

(2) عبد الكريم الجبلي: شرح مشكلات الفتوحات، ص71.

(3) عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ت: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ-1997م، ص182.

(4) عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ص207.

(5) المصدر نفسه، ص207.

تطبيقية نقدية

اشتهر بانتسابه لنحلة ابن عربي وبإقراء الفصوص[2]، القول بالحلول والوحدة والكثرة والمشاهدة.

سراج الدين الحمصي[3] 861هـ:

ذكر السخاوي[4] في مؤلفه أن سراج الحمصي ألف كتابا يدافع فيه عن فكر ابن عربي سماه: كشف الغطاء بالنور الوهبي من أسرار جواهر ابن عربي.

الشعراني[5] 973هـ:

نجد عبد الوهاب الشعراني صاحب مؤلف الطبقات الكبرى، قد دافع عن ابن عربي في أكثر من مصنف، جاء في الطبقات الكبرى[6]، قوله مدافعا وحاملا لفكره: "أجمع المحققون من أهل الله عز وجل على جلالته في سائر العلوم كما يشهد لذلك كتبه، وما أنكر من أنكر عليه إلا لدقة كلامه...فأنكروا...خوفا من حصول شبهة في معتقده...".

كما ألف كتابا سماه الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر[7]، وهذا الكتاب كله شرحا لمعتقد ابن عربي وانتساب الشعراني لهذا الفكر وهذا التصوف وكتاب اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر[1].

---

(1) **الفَنَري**: هو شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد بن محمد الرومي بن الفنري أو الفَنَاري نسبة إلى صنعة الفنيار- الحنفي كان عارفا بالعربية والمعاني. ولد سنة 751هـ وتوفي سنة 834هـ اشتهر ذكره وشاع فضله. (**ينظر**: ابن العماد، شذرات الذهب، مج9، ص304)

(2) ابن العماد: شذرات الذهب، مج9 ، ص: 305

(3)**الحمصي**: سراج الدين عمر بن موسى الحمصي بن الحسن سراج الدين الحمصي القاهري الشافعي، ولد سنة 777هـ فقيه مشارك في الفضائل، مات عام 861هـ كان قاضيا في دمشق وغيرها من المدن، له نظم ونثر وعدة تصانيف.(**ينظر**: الطاهري زين الدين عبد الباسط بن خليل ابن شاهين: نيل الأمل في ذيل الدول ، ت: عمر عبد السلام تدمري، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1422هـ-2002م، القسم السادس من الجزء الثاني، ص14.

(4) السخاوي محمد بن عبد الرحمن: القول المبني عن ترجمة ابن عربي، ت: خالد بن العربي مدرك، منشورات كلية أصول الدين السعودية، ط1461هـ/1466م، ص ص: 53-54.

(5) **الشعراني**: هو أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد بن علي بن أحمد بن محمد بن زرقا ابن موسى ابن السطلان أحمد التلمساني الشافعي المصري المعروف بالشعراني، محدث، فقيه، صوفي، توفي في جمادى الأولى سنة 973هـ، له عدة مصنفات منها الجواهر والدرر، الطبقات الكبرى والصغرى وغيرها. (**ينظر**: البغدادي إسماعيل باشا: هديةُ العارفين، أسماء المؤلفين وأثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1951، مج1، ص).

(6) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج1، ص270.

(7) الشعراني عبد الوهاب: الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، ت: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ/1998م، ص7. مقدمة الكتاب.



دافع فيه عن أهل الكشف وحاول أن يوازن بين العقل والذوق، فقال: "حاولت فيه المطابقة بين عقائد أهل الكشف وعقائد أهل الفكر حسب طاقتي"، كما أنه لا ينفي وجود أخطاء قد يقع فيها أهل الكشف عامة وابن عربي خاصة فقال بعد أن منَّ عليه بالألقاب قال: "...أوسع من عبارة الشيخ الكامل المحقق مربي العارفين...لكني رأيت في الفتوحات مواضع لم أفهمها، فذكرتها لينظر فيها علماء الإسلام...".

كانت هذه حوصلة بعض آراء المؤيدين لفكر ابن عربي وحوصلة حول من كان ابن عربي مؤيدا له، وكذا بعض الآراء المدافعة عنه.

وفي مقابل المؤيد نجد دائما معارضا أو مخالفا لرأي من الآراء فعقول الناس تتباين وتتقابل، ومن سنة الله تعالى في خلقه أن جعل من اختلاف الآراء رحمة بالعباد، لأن هذا الاختلاف يولد الإبداع وينفي التقليد والجمود.

والتأييد والمعارضة يخضعان لميزان الاقتناع فكلما كان اقتناعك بمسألة أو بفكرة معينة جاءت من إنسان آخر كان دفاعك عن هذا الشخص أقوى ونصرتك لفكره أعظم، وكلما كان نفورك من هذه الفكرة كبير وعدم تقبلك لها أكبر كانت معارضتك له شديدة ولاذعة. وكله يعتمد على قوة الدليل والحدة والبرهان.

وابن عربي كان تحت تأثير هذا الميزان، فكما كان له مؤيدين وناصرين كان له معارضين وناقدين، وكل ودرجة اقتناعه بأدلة ابن عربي، وكل انتقده بدرجة معينة، فمنهم من كفره وزندقه ومنهم من منع كتبه ولم يكفره ومنهم من انتقد الفكر على عمومه.

يبدأ الكلام مع المعارضين بشيخ الإسلام ابن تيمية الذي حرم كتب ابن عربي و اتهمه بالكفر، كما يُعْتبر الرمز الأكثر بروزا في محاربة الفلسفة على أشكالها.

ابن تيمية 728هـ:

يقول ابن تيمية: "و أما ما جاء به هؤلاء من الاتحاد العام فما علمت أحدا سبقهم إليه إلا من أنكروا وجود الصانع مثل فرعون والقرامطة وذلك أن حقيقة أمرهم أنهم يرون أن عين وجود الحق هو عين وجود الخلق وأن وجود ذات الله خالق السموات والأرض هو نفس وجود المخلوقات، فلا يتصور عندهم أن يكون الله تعالى خلق غيره ولا أنه رب العالمين ولا أنه غني وما سواه فقير". وقال: "كيف يكون هؤلاء المتأخرون لاسيما والإشارة بالخلف إلى ضرب من

(1) الشعراني: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر وبأسفله الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر وهو منتخب من كتاب لواقح الأنوار القدسية، المختصر من الفتوحات المكية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1378هـ/1959م، ص16-17.

المتكلمين الذين كثر في باب الدين اضطرا بهم، وغلط عن معرفة الله حجابهم..." [(1)].

وتحدث أيضا عن المنطق وذمِه له:"...وتبين لي أن كثيرا مما ذكروه في المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات، مثل ما ذكروه من تركيب الماهيات من الصفات التي سموها ذاتيات.." [(2)].

وذكر أيضا في فتاواه موضوع التجلي ونفاه بمناقشة الأدلة، فقال: "فزعموا أن الله تعالى في كل مكان بنفسه كائنا، لا فرقان بين ذلك...واحتجوا بهذه الآيات...".

ثم أورد آيات السمع والبصر والعلم والمعيّة وقال أنها أدلة القائلين بالتجلي، والحقيقة أن معانيها: "فإنما معناه حتى يكون الموجود فيعلمه موجودا ويسمعه مسموعا ويبصره مبصرا، لا على استحداث علم ولا سمع ولا بصر"[(3)].

كما نجد للشيخ ردودا عن الحلاج وابن سبعين وابن الفارض القائلين بالاتحاد والحلول وكثيرا ما تجد في مؤلفات ابن تيمية انتقاده لأهل الفلسفة اليونانية منها والإسلامية وانتقاد أصحابها والقائلين بها.

وانتقاده يكون حادا قاطعا يتبعه في كثير من الأحيان بأوصاف الكفر والزندقة والفساد وغيرها.

لقد ألف العلماء مصنفات كثيرة في الرد على ابن عربي وفكره، ومن نحى نحوه، كما كُتبت رسائل كثيرة هي عبارة عن انتقادات لمسائل معينة، ذكرها ابن عربي بصفة خاصة أو انتقادات جاءت على عمومها.

منها: "فتاوي السعودي في الرد على ابن عربي"، "فتوى سعد أفندي في الفصوص"، "الرد على ابن عربي في دعوى إيمان فرعون" وهي الرسائل جمعت في مؤلف[(4)] واحد كلها ردود عل التصوف الحلولي، نذكر منها: رسالة ابن تيمية في الرد على ابن عربي في دعوى إيمان فرعون[(5)]: جاء في هذه الرسالة، جواب عن سؤال إيمان فرعون، بأنه كافر خالد في النار. ثم اتبع كلامه عن أصحابه الحلول الذين –يعتقد- أنهم يعتبرون فرعون مؤمن ومن أصحاب

---

(1) ابن تيمية تقي الدين: مجموعة الرسائل الكبرى، ج:1، الرسالة 11، العقيدة الحموية الكبرى، ص:428.

(2) ابن تيمية تقي الدين: مجموع فتاوي، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف السعودية، ط:1424هـ-2003م، ج: 9، ص:82 **وينظر**: ص:120.

(3) ابن تيمية تقي الدين: مجموع فتاوي، ج:5، ص:68.

(4) موسى بن سليمان الدويش: رسائل وفتاوى في ذم ابن عربي الصوفي، إدارة المطبوعات، المدينة المنورة، ط1، 1410هـ.

(5) موسى بن سليمان الدويش: رسائل وفتاوى في ذم ابن عربي، ص53.

الجنة، قائلا: "ولم يَظهر عن أحد بالتصريح بأنه مات مؤمنا إلاّ عمن فيه من النفاق والزندقة..كالاتحادية الذين يقولون: أن وجود الخالق هو وجود المخلوق".

ثم إن الأصنام كانت تعبد في الجاهلية إنما عُبدت بحق وكذا العجل ثم تحدث عن فرعون وحاله، بعدها شرع في وضع الأدلة بنقد أفكار أهل الاتحاد والحلول، والتجلي والولاية التي تُؤخذ من الله بلا واسطة والإلهام والكشف.

بعدها ذكر ابن عربي بقوله: "إن هؤلاء الاتحادية من إتباع صاحب (فصوص الحكم) و(الفتوحات المكية) ونحوهم..." وفصل بالأدلة والآيات والوقائع.

كان هذا اختصار لأراء ابن تيمية حول ابن عربي وأفكاره ومن تبعه في ذلك. ولم يكن العالم الوحيد الذي وقف هذه الوقفات بل علماء آخرون نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر.

السهروردي[1] شهاب الدين 632هـ

جاء في كتابه[2] من تشبه بالصوفية قوله: "ومن جملة أولئك قوم يقولون بالحلول ويزعمون أن الله تعالى يحل فيهم أو يحل في أجسامهم يصطفيها ويسبق لأفهامهم معنى من قول النصارى في اللاهوت والناسوت".

وجاء من قوله أيضا:" والله تعالى منزه أن يَحُل به شيء أو يحل بشيء حتى لعل بعض المفتونين يكون عنده ذكاء وفطنة...ويكون قد سمع كلمات تعلقت بباطنه، فيتآلف له في فكره كلمات ينسبها إلى الله تعالى، وأنها مكالمة الله تعالى إياه مثل أن يقول: قال لي، وقلت له، وهذا رجل إما جاهل بنفسه وحديثها، جاهل بربه وبكيفية المكالمة والمحادثة، وإما عالم ببطلان ما يقول بحمله هواه على الدعوى بذلك...وكل هذا ضلال..."

وقال: "علم البقاء والفناء يدور على إخلاص الوحدانية وصحة العبودية وما كان غير هذا فهو من المغاليط والزندقة ".

وجاء في كلامه عن المحبة: "...وكمال وصف المحبة أزال الموانع من المحب، وبكمال وصف المحبة تجذب صفات المحبوب تعطفا على المحب من

---

(1) **السهروردي**: أبو الفتح يحيى بن حيض بن أميرك السهروردي، ولد سنة 545ه، ببلبدة سهرورد بمنطقة زنجان بالعراق، تتلمذ على الشيخ مجد الدين الجيلي أصول الحكمة والفقه، التقى بالرازي، وكانت بينهما محاورات كثيرة، كان كثير الترحال، قرأ كتب الفلسفة والمنطق، والتقى بشيوخ في رحلاته أخذ منهم هذا العلم، كتب عنه تلميذه الشهرزوري وتكلم عليه، من مؤلفاته: كتاب البصائر زهز كتاب حوي تلخيص منطق كتاب الشفاء لابن سينا، كما ترجم إلى الفارسية رسالة الطير لابن سينا، له مؤلف: مؤنس العشاق، والكثير من المؤلفات، توفي سنة: 632. (**ينظر**:مصطفى غالب: السهروردي، مؤسسة عز الدين، لبنان، ط: 1402ه/ 1982م.)

(2) السهروردي، عوارف المعارف، ت: عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2006. الباب التاسع في ذكر من انتمى إلى الصوفية وليس منهم، ص12-13.

موانع قادحة في صدق الحب...وهذا الذي عبرنا عنه حقيقة قول ***رسول*** ﷲ ﷺ: ***"تخلقوا بأخلاق*** ﷲ***"*** "(1)...ومن ظن من الوصول غير ما ذكرناه أو تخايل له غير هذا القدر فهو متعرض لمذهب النصارى في اللاهوت والناسوت"(2).

ومذهب النصارى هو عين الحلول، فهو القائل بحلول ﷲ تعالى بجسد ***عيسى عليه السلام***، وهذا قول منكر يتنافى ومذهب الإسلام.

وفي مقام آخر نجد السهروردي يتحدث عن النفس ووحدتها فيقول:" اعلم أيدني ﷲوإياك بروح منه أنّ النفس الإنسانية ما تبدت عن الكثرة وإنما بدوها لنا عن الأحدية ومن ثم ظهرت في عالم الشهادة بمظهر الكثرة المطلق فهي الواحد الكثير ... وحقائقه - أي الجسد – هو النفس وسرّه الأثري لأنّ أبا القاسم قال عنه: ﴿ **قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي** ﴾ وإن كان يعلم حقيقته علم تحقيق وذوق إلاّ أنّه ادعى عدم معرفته كي يرحمنا من معرفة نفوسنا...وهذا عندنا العلم المحير لكان معرفة النفس أصعب من معرفة الحق تعالى" وقال :"فكل نفس خرجت من النفس القدسي المطهر المصون فالنفوس توابع عاشقات لذاك النفس القدسي فإن ذاك الروح القدس هو سر الحياة الآدمية التي سرت فينا"(3).

القراءة المتأنية للنص توحي بوجود فكرة قد أنكرها هذا الصوفي هي الوحدة والكثرة، و التي تعتبر المبدأ الأساسي في موضوع وحدة الوجود، خاصة إذا تعلق الأمر بالنفس هل هي نفس واحدة أم هي أنفس متكثرة، والسهروردي صرّح بوحدة النفس وعدم فنائها، فما المقصود باعتراضه على من قال بالحلول، أم هي مصطلحات اختلف فيها هؤلاء الصوفية الفلاسفة ؟ أم هي قناعة فكرية روحية وظّف هؤلاء فيها تأويلات وإشارات جعلت من نصوصهم مبهمة المقصد والغرض، صَعُب على القارئ فهمها.

النسفي حافظ الدين(4) 710هـ:

قال: "والعدول عن ظواهر النصوص إلى معانٍ يدعيها أهل الباطن من غير ضرورة إلحاد"

---

(1) هذا الحديث لم يثبت عن النبيّ صلى الله عليه وسلم، ذكره الوادعي في كتابه بقوله:" فلا أعلمه ثابتا عن النبيّ صلى الله عليه وسلم" لما سئل عن مدى صحته (**ينظر**: الوادعي أبو عبد الرحمن: قمع المعاند وزجر الحاقد الحاسد، دار الحديث بدماج، ط: 1، 1413ه/ 1993م، ج: 1، ص: 422) .

(2) السهروردي: عوارف المعارف في الباب الحادي والستون في ذكر الأحوال وشرحها، ص64.

(3) محي الدين الطعمي: إحياء علوم الصوفية، المكتبة الثقافية، بيروت، ط: 1، 1414ه/ 1994م، مج 2، ص: 10

(4) **النسفي**: هو عبد الله بن أحمد بن محمود أبو البركات حافظ الدين، أحد الزهاد المتأخرين، صاحب تصانيف في الفقه والأصول، له "المستصفى في شرح المنظومة وله شرح النافع سماه "المنافع" "المنار" "العمدة"، وله تفسير مدارك التنزيل وحقائق التأويل. ولد سنة توفي في 710هـ، كان واسع العلم.(**ينظر**: ابن سالم بن أبو الوفاء القرشي، الجواهر المُضية في طبقات الحنفية. ت: عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجرة للطباعة، ط2، 1413هـ-1993م، ج2، ص692)

تطبيقية نقدية

أورد النسفي أدلة عن بطلان الاتحاد والحلول، فقال: "...تارة يذكرون الاتحاد وطورا الحلول، إما لذات الله أو لصفة من صفاته، وهما باطلان، أما الحلول فلأن المعقول منه كون الحال مفتقرا إلى المحل والمفتقر إلى المحل ممكن بالذات. والواجب بالذات يستحيل أن يكون ممكنا بالذات...وأما الإتحاد فلأنهما إن بقيا بعد الاتحاد ذاتين...فلا يحصل الاتحاد وإن عُدِما كان الموجود شيئا ثالثا مغايرا لهمان وإن فَنِيَ أحدهما وبَقِي الآخر، امتنع الإتحاء لأن المعدوم لا يتحد بالموجود"[1].

وهذه الأدلة التي ساقها النسفي جاءت بعد كلامه عن وحدانية الله وعن ذاته وعن امتناع الجوهر، والممكن في حقه سبحانه، بعدها أورد أقوال النصارى في اتحاد الباري سبحانه وتعالى، ومع ***النبي عيسى عليه السلام***.

فعبد عرضه لهذه الأقوال، شرع في وضع الأدلة العقلية لإنكارها.

وفي معرض آخر، أثار النسفي مسألة الصفات والأسماء، فهي متعلقة بذاته تعالى، قال: "صفاته باقية ببقاء ذاته، فإن بقاء ذات الله تعالى بقاء للذات وبقاء للصفات أيضا، وبقاء الذات بقاء لنفسه أيضا لأنه ليس غير الذات"[2].

وقال: "ولا يقال صفاته تَحِلُ أو ذاته مَحَلٌ لصفاته، لأن الحلول هو السكون والمحل المسكن والصفة لا تُوصف بالسكون أو صفاتـــه معه أو فيه أو مجاورة له، لأن هذه الألفاظ تُستعمل في المتغايرات، ولا تغاير هنا، واستعمال فيـــــــــــه يستدعي الظرفية، و الله تعالى ليس بظرف لصفاته"[3].

وقد أورد دليلا في مسألة الولاية أنها لا تبلغ درجة الأنبياء ولا تفوقها بقوله صلى الله عليه وسلم:" ***و الله ما طلعت شمس، ولا غربت على أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر***" [4].

ولقد خلص النسفي في هذا الحديث إلى : "أن أبا بكر أفضل من كل من ليس نبيّ، وأنه دون من هو نبي، وهو دليل على أن ***الأنبياء عليهم السلام*** أفضل

---

(1) النسفي أبو البركات: شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة المسمى بالاعتماد في الاعتقادات، عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط1، 2011، ص147.

(2) **ينظر:** النسفي: المصدر نفسه، ص:177.

(3) النسفي: شرح العمدة، ص:179.

(4) هذا الحديث ضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة، مع حديث:" ما طلعت شمس على رجل خير من عمر"، والحديث بلفظ:" ما طلعت الشمس...أفضل من أبي بكر" مقارنة مع حديث عمر، أفضل في السند، إذ قال الألباني:" وهو أصح من الأول سندا ومتنا، وقد حسنه بعضهم، ولكن الطرق المشار إليها بحاجة إلى دراسة دقيقة"/**ينظر**: الألباني ناصر الدين: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة، مكتبة المعارف، الرياض، ط:2، 1408ه/ 1988م، مج: 3، رقم الحديث: 1357، ص: 533.

من غيرهم، ولأن ***النبي*** ﷺ كامل مكمل والولي كامل فحسب فكان الأول أفضل".

وقال بدليل عقلي: "ومن المحال أن يكون الولي وليا بإيمانه بالنبي، ثم يكون النبي دون الولي ولا غضاضة في طلب ***موسى عليه السلام*** العلم، لأن الزيادة في العلم مطلوبة"[(1)].

أورد هذه المقولة عن ***النبي موسى عليه السلام*** ردا على الذين احتجوا بقصته ***عليه السلام*** في طلبه للعلم من ***الخضر عليه السلام***، فقالوا بأفضلية الولاية على النبوة كما قال بها ابن عربي، فكان هذا رد النسفي أبو البركات.

الواسطي عبد الرحمن[(2)] 711هـ:

ألف كتابا رد فيه أقوال ابن عربي وفلسفته سماه باشورة النصوص في هتك أستار الفصوص[(3)].

هذا الكتاب عبارة ردود الواسطي على فلسفة ابن عربي، افتتح كتابه بالحديث عن الوجود والوحدة، ثم بيّن ضلال هذا الفكر، وتعرض لأقوال ابن عربي وأفكاره، وفلسفته على عمومها ثم بدأ بتفنيد هذه الأفكار.

فمن أقواله: "...من جعل الوجود واحدا ساريا في كل ماهية من الخلق والحق فقد ضل واعتدى، ومن زعم أن الخلق إنما يمتاز عن الحق بحيثية ما اقتضاه استعداده من قبول الفيض... فقد زاغ عن المحجّة الصحيحة والنهج السوي".

وكما ذكر أسباب تأليفه هذا الكتاب قال: "والسبب الموجب لنظم هذه الأحرف هو ما وقر في القلوب من تُرّهات ابن عربي... كشفا لشر مقالته ومنبها على إلحاده وضلالته.." [(4)].

وقد وضّع مجموعة من القواعد في كل قاعدة يذكر حال ابن عربي وجانب من جوانب فكره ثم يرد على هذا التأويل.

فمثلا في حديثه عن الله ﷻ تعالى وصفات وقضية الوحدة والكثرة واستعداد النفوس لقبول الفيض فمما جاء قوله: "فمذهب هذا الرجل: أن الأعيان

---

(1) النسفي، شرح العمدة، ص:457/456.
(2) **الواسطي**: هو عماد الدين بن أحمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن الواسطي الحزامي المعروف بابن شيخ الحزاميين، ولد في 657هـ وتوفي في 711 هـ، كان من أهل الذوق. من آثاره مجموعة من المختصرات منها: اختصار دلائل النبوة، اختصار السيرة النبوية، وردود على ابن عربي.(**ينظر**: ابن العماد: شذرات الذهب، مج 8، ص45)
(3) **ينظر**: الواسطي عبد الرحمن: باشروة النصوص في هتك أستار الفصوص في مناقشة محي الدين ابن عربي حول كتابه "فصوص الحكم"، ت: عدنان أبو زيد، دار النوادر، دمشق، ط1، 1428هـ-2007م.
(4) الواسطي: باشورة النصوص، ص30.

كانت ثابتة، فهي غذاؤه بالأحكام، يعني يتغذى بها الحق لظهور أسمائه فيها..."[1].

وجاء رده على هذه القاعدة بالآثار الواردة بالقرآن والسنة التي تبين ذات الله تعالى وصفاته وأسماءه.

قال: "وفهم هذه القاعدة ...يدل أن هذا وهم فاسد، وخيال باطل دل عليه الكتاب والسنة من قدم الباري تعالى بذاته المقدسة وجميع أسمائه وصفاته، وكان موجودا بوجود قديم يختص به يعلم نفسه ويرى وجوده، وأن وجود الأكوان ليس هو عين وجوده"[2].

كما أورد أقوال ابن عربي في الفصوص بذكر كل فص وتأويل ابن عربي لهذا الفص، ثم ردوده على إشارية ابن عربي وأقوال العلماء في ذلك.

السبكي تاج الدين[3] 771هـ:

جاء اعتراض السبكي[4] في عمومه على الفلسفة والمنطق وفلاسفة الإسلام وسماهم سفهاء الإسلام، فقال: "وهم أحق بأن يسموا سفهاء جهلاء...".

وقال: "لقد أفتى جماعة من أئمتنا...بتحريم الانشغال في الفلسفة.." وأتبع كلامه بمن يُسمح له الخوض في هذا العلم من توفر فيه شرطان: "..**الأول** أن يثق بنفسه بأنه وصل إلى درجة لا تزعزعها رياح الأباطيل...**والثاني**: ألاّ يمزج كلامهم بكلام علماء الإسلام...".

وقال: "ولا شك في تحريم إطلاق مثل هذا الكلام لاسيما بحضرة من لا يفهم هذه الدقائق".

وفي هذا السياق ذاته قال **العزّ بن عبد السلام**[5] بأنه لا يجوز إيراد الإشكالات القوية بحضرة الغُواة من العوام لأنه سبب إلى ضلالهم وتشكيكهم.

---

(1) المصدر نفسه، ص34.
(2) المصدر نفسه، ص35.
(3) **السبكي**: هو عبد الوهاب بن عبي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام السبكي الشافعي أبو نصر إمام باحث مؤرخ صاحب طبقات الشافعية الكبرى، ولد في 727هـ توفي في 771هـ.(**ينظر**: ابن العماد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مج1، ص66).
(4) السبكي تاج الدين: معيد النعم ومبيد النقم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1407هـ-1986م، ص64-65.
(5) **العز بن عبد السلام**: هو العلامة عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام ابن أبي القاسم الحسن بن محمد بن المهذب أبو محمد السلمي الدمشقي الشافعي شيخ المذهب، ولد سنة 578هـ، وصاحب المصنفات منها: التفسير. (**ينظر**: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ت: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، ط2، 1413هـ، ج8، ص509).

وقال: "وكذلك لا يتوفه بالعلوم الدقيقة عند من يقتصر فهمه عنها فيؤدي إلى ضلالته"[1]، كما جاء على لسانه قوله:" شيخ سوء كذاب يقول بقدم العالم ولا يحرم فرْجا"[2].

وقيل أنّ العز بن عبد السلام كان من أشد المنكرين لابن عربي، لكنه ما لبث أن تراجع عن رأيه، وذلك بعد اجتماعه بالشاذلي[3]، حيث ذكر الشعراني أن العزّ كان يقول "ما وقع إنكار من بعضهم على الشيخ ابن عربي، إلا رفقا بضعفاء الفقهاء الذين ليس لهم نصيب من أحوال الفقراء، خوفا من أن يفهموا من كلام الشيخ أمرا لا يوافق الشرع فيضلوا، ولو أنهم صحبوا الفقراء، لعرفوا مصطلحهم ولآمنوا من مخالفة الشريعة"[4].

لذلك ترددت الأقوال حول العزّ بين جعله معارض لابن عربي وبين من جعله مؤيد لابن عربي.

التفتازاني سعد الدين 792هـ:

يقول التفتازاني عن تنزيه الله تعالى: "الاحتمالات التي تذهب إليها أوهام المخالفين في هذا الأصل –أي تنزيه المولى عز وجل- حلول ذات الواجب، أو صفته في بدن الإنسان أو روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون إلى الإسلام".

وجاء في نفيه موضوع الوحدة والكثرة أدلة عقلية تنفي أنّ الوحدة هي الوجود بذاته فقال: لما كانت الوحدة مساوقة للوجود بمعنى أن كل ما له وحدة فله وجود ما، وكل ما له وجود فله وحدة بوجه ما، توهم بعضهم أن الوحدة هي الوجود وهو باطل...".

وقد ساق التفتازاني دليله فقال: "...الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد".

ثم اتبع هذه القاعدة بدليلين عقلين:

---

(1) السخاوي، القول المبني عن ترجمة ابن عربي، ت: خالد بن العربي المدرك، كلية أصول الدين السعودية، ط1461هـ-1466هـ، ص16.
(2) الذهبي شمس الدين: سير أعلام النبلاء، ج: 23، ص: 49.
(3) البغدادي: الدر الثمين في مناقب محي الدين، ص: 33.
(4) الشعراني: اليواقيت والجواهر، ص: 11

الأول يتعلق بالماهية قال: "نتعقل ماهية الشيء ووجوده من غير أن نتعقل وحدته أو كثرته، بل مع التردد فيه كما نقطع بوجود الصانع ثم نثبت بالبرهان وحدته ونقطع بوجود الفلك وماهيته ثم نثبت كثرته"(1).

الثاني عبارة عن تشبيه تمثيلي قال فيه: "إذا جمعنا مياه أَوَان كثيرة في إناء واحد، حتى صار ماء واحد، أو فرقنا ماء إناء واحد في أوان كثيرة، حتى صارت مياها كثيرة، فقد زالت الوحدة والكثرة مع أن الوجود والماهية بحالهما، من غير زوال وتبدل قطعا، فلو كانت الوحدة أو الكثرة نفس الوجود أو الماهية لما كان كذلك(2).

وقد ساق أدلة أخرى حول إثبات الوحدة والكثرة.

وجاء بأدلة أخرى حول اتحاد الاثنيين، فقال: "يمتنع اتحاد الاثنيين، لأن اختلاف الماهيتين أو لمجرد الهويتين ذاتي لا يزول ولأنهما إن بقيا كان اثنيين، وإلاّ كان فناء لأحدهما وبقاء للآخر أو فناء لهما وحدوث ثالث"(3).

كما وضع في الكلام مبحثا فصل فيه تفصيلا عقليا منطقيا بالحديث عن خواص الواحد وخواص الكثرة وماهيتها ثم تطرق للتفصيل العددي عندما نقول واحد ونقول اثنان فهذا يبيّن عدم الاشتراك ثم تحدث عن خصائص التضاد والتقابل الموجودين الوحدة والكثرة وأتبعه بالحديث عن العلة والمعلولية وغيرها من الأدلة، وكل هذا من أجل الوصول إلى أن الاتحاد غير ممكن(4).

العيزري(5) 808هـ:

أورد نصا يرد فيه التأويل والإشارات البعيدة كل البعد على الفهم القريب للقرآن قال فيه: "قد تعرض بعض الناس إلى تأويلات تسُّد الخرق وتوضح الجمع والفرق والتراكيب اللغوية، تأتي بالصريح الذي هو نص في مدلوله فلا يقبل التأويل، ولا يصرف بتعويل، وتأتي بالظاهر الراجح الحمل على مدلول يتبادر، فيُقدم على المأول من محتمل مرجوح لأن العمل بالراجح متعيّن، وما يتولد بين النص والظاهر محكم لا يزلزل، وتأتي بالمجمل المؤخر الآخذ إلى ورود مبيّنة وبالمؤوَّل، وما بينهما يسمى المتشابه، ومن حمل النص على غير مدلوله المطابق الحد، ومن تأويل الظاهر بغير الراجح المفهوم أبعد، فلذلك حكم العلماء

---

(1) **ينظر:** التفتازاني سعد الدين: شرح المقاصد، ت: عبد الرحمن عميرة، تصدير صالح موسى شرف، منشورات الشريف، إيران، ط1، 1409هـ 1989م، ج2، ص28.

(2) التفتازاني سعد الدين: شرح المقاصد، ج2، ص29.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص38.

(4) **ينظر** التفتازاني: شرح المقاصد، ج2، ص40 و المباحث الموالية لهذه الصفحة

(5) **العيزري**: هو محمد بن محمد بن محمد بن الخضر الزبيري العيزري الغزّي الشافعي شمس الدين، ولد عام 724هـ وتوفي عام 808هـ، تفقه بالقاهرة، أخذ عن القطب التحتاني وصنف عدة تصانيف في عدة فنون وكتب على أسئلة من عدة علوم، وله مناقشة في "جمع الجوامع" واختصر "القوت".(**ينظر**: ابن العماد، شذرات الذهب، مج9، ص117).

على طائفتي الاتحادية والحلولية بالكفر في عناد النصوص وما تستروا به من التأويلات المرفوضة غير ملاق، فلا يجدي نفعا على العموم والخصوص وإنما يؤخذ بالدليل فإن فُقد فمن قرينة التحصيل في الإشارة والتعويل.." [(1)].

هذا النص الذي أورده العيزري فيه ضوابط للنص الصريح والنص المؤول التي بها يحكم على صدق الكلام وكذبه، وجواز النظر في النص من عدمه.

وعليه يستخلص عدم جواز تأويل النصوص الظاهرة البنية الصريحة، أما المشترك والمؤول فهذا ينظر فيه أهل الاختصاص وبضوابط معينة شديدة لا تخرج النصوص عن حقيقتها الشرعية.

ومما جاء في أقواله أيضا: "...تعسف بما لا يصح الأخذ به لقوة ظواهر الألفاظ الخارقة جزما لسياج عصمة الديانة وانتهاك حرمة الربوبية".

ابن الجزري شمس الدين[(2)] 833 هـ:

قال في فتواه: "وحكمه بصحة عبادة قوم نوح للأصنام كفر"، وقوله: "إن الحق المنزه هو الخلق المشبه كلام باطل متناقض وهو كفر..".وقوله: "زال البعد وصيرورة جهنم في حقهم نعيما كذب تكذيب للشرائع"[(3)].

وقال عن ابن عربي:" وأما من صدقه فيما قاله لعلمه بما قال: فحكمه كحكمه من التضليل والتكفير إن كان عالما، وإن كان ممن لا علم له، فإن قال ذلك جهلا عرف بحقيقة ذلك، ويجب تعليمه وردعه مهما أمكن"[(4)].

وقال في التأويل: "لو فتح باب تأويل كلام ظاهره الكفر لم يكن في الأرض كافر".

البخاري علاء الدين[(5)] 841هـ:

---

(1) **ينظر** السخاوي: القول المنبني عن ترجمة ابن عربي، ص14.

(2) **ابن الجزري**: هو محمد بن علي بن يوسف أبو الخير شمس الدين العمري الدمشقي ثم الشيرازي الشافعي الشهير بابن الجزري: شيخ الإقراء في زمانه من حفاظ الحديث، ولد ونشأ في دمشق في 701هـ-1350م توفي في 833هـ-1429م. مؤلفاته: النشر في القراءات العشر، غاية النهاية في طبقات القراء، الحص الحصين وغيرها من المؤلفات. (**ينظر**:ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، ت: برجستراسر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1427هـ/2006م، ج1، ص7، **وينظر**: الزركلي، الأعلام، ج7، ص45).

(3) البقاعي برهان الدين: مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، ت: عبد الرحمن الوكيل، ص155.

(4) الفاسي تقي الدين: عقيدة ابن عربي وحياته وما قاله المؤرخون والعلماء فيه، ت: علي حسن علي عبد الحميد، مكتبة ابن الجوزي، السعودية، ط: 1: 1408ه/ 1988م، ص: 32

(5) **البخاري علاء الدين** :الحنفي هو محمد بن محمد، ولد في 679هـ توفي في 841هـ، أثنى عليه العلماء ووصفوه "بعلامة الوقت"، برع في المعقول والمنقول. من أهم مؤلفاته: فاضحة الملحدين، نزهة النظر في كشف حقيقة، الإنشاء والخبر، الملجمة للمجسمة. (**ينظر**: ابن العماد، شذرات الذهب، مج9، ص351).

وله رسالة ذم فيها المتصوفة خاصة أهل الحلول منهم جاء فيها: "انعقد إجماع أهل العلم والاجتهاد بأن صرف النصوص عن ظواهرها إلى معان تدعيها الباطنية زندقة وإلحاد " (1).

و بيَّن الفرق بين توحيد العارفين وتوحيد الوجوديين ثم أفرد الحديث بالكلام على الحلول والاتحاد، فقال: "إذ الحلول والاتحاد إنما يكون بين موجودين متغايرين في الأصل، والوجودية يجعلون الله تعالى عين وجود الممكنات فلا مغايرة بينهما ولا أثينية، فلا يتصور هاهنا الاتحاد والحلول بل زندقة...إذ القائلون بها يجعلون الله تعالى أمرا اعتباريا لا وجود له في الخارج".

الأهذل اليمني(2) بدر الدين 855هـ:

ألف مصنفا في ردود على القائلين بالوحدة والاتحاد(3).

ومما جاء في هذا المصنف من أقواله: "وأما من ينتسب إلى أهل السنة والجماعة ويخالفهم في الاعتقاد كالحلاج والاتحادية من الحشوية المتصوفة الملاحدة كابن عربي وأتباعه...فبيان أحوالهم وآفاتهم من أكبر المقاصد في هذا الكتاب، ولم يزل أكابر أهل الطريق من الصوفية... ينبهون على أنهم ليسوا على طريق الصوفية المحققين.." (4).

ذكر في مقام آخر في هذا الكتاب حال ابن عربي قائلا: "اعلم رحمك الله أن ابن عربي وأتباعه من الحشوية الغالين الفلاسفة الباطنية الملاحدة...ليأتوهم من اليمين كما قال تعالى حكاية عن أتباع المشركين: ﴿ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ ﴾ يقول من جهة الدين، تخدعوننا بأقوى الوجوه، كذلك هذه الطائفة.. راموا إفساد الدين وإضلال المسلمين بدعوى التصوف" (5).

لقد بيّن الأهذل عقيدة ابن عربي في مباحثه، ثم ذكر الألقاب التي لُقب أهل الاتحاد والحلول ومن أيدهم في ذلك، ثم شرع في الرد على ابن عربي من خلال

---

(1) العلاء البخاري: فاضحة الملحدين وناصحه الموحدين، من كتاب مصرع التصوف البقاعي، ص182.

(2) **الأهذل**:هو الحسين بن عبد الرحمن بن محمد بن علي ابن أبي بكر بن علي بن الأهذل الشريف الحسني الشافعي يعرف بابن الأهذل بدر الدين. هو عالم اليمن في وقته، فقيه أصولي متكلم محدث ولد سنة 779هـ وتوفي سنة 855هـ له تصانيف عدة منها: كشف الغطاء عن حقائق التوحيد، وله حاشية على البخاري سمها مفتاح القارئ بجامع البخاري وغيرها من التصانيف. (**ينظر**: الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ج1، ص218).

(3) الأهذل الحسيني بن عبد الرحمن:كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وعقائد الموحدين وذكر الأئمة الأشعريين ومن خالفهم من المبتدعين وبيان حال ابن عربي وأتباعه المارقين، نشره أحمد بكير.

(4) الأهذل: كشف الغطاء، ص169.

(5) المصدر السابق، ص181.

منهج التحليل والتفنيد، ومما جاء في نصوصه قوله:"...وقولهم أن الوحدة دليل الحق والكثرة دليل الباطل، فمن هذه العين تشعبت طرق الغواية وتفرقت بهم عن سبيل الهداية".

"الرجل غير مقيد بالمنقول وإن كان من القرآن وكلام ***الرسول*** ﷺ، وما يتعلق به من المتشابه فهو سمة أهل الزيغ والضلال.." (1).

ثم جاء بالحديث عن ***عائشة رضي*** الله ***عنها*** الذي يفسر آية المتشابه والمحكم وذكر أقوال ابن عربي وشرع في الرد عليها.

البقاعي برهان الدين(2) 885هـ:

ألف البقاعي كتابا(3) جمع فيه أقوال العلماء حول التصوف والمتصوفة القائلين بالوحدة والاتحاد، وأدلة هؤلاء العلماء في الرد على هذا النوع من التصوف.

ومما ساقه البقاعي في كلامه عن التأويل وصرفه له ما جاء تحت مسمى "لا يعتذر عن الصوفية بالتأويل".

فقال: "ولا يقبل ممن أجترأ على مثل هذه المقالات القبيحة أن يقول: أردت بكلامي هذا خلاف ظاهره".

ثم أورد قول: أحد العلماء قائلا: "إنما نؤول كلام من ثبتت عصمته حتى تجمع بين كلاميه، لعدم جواز الخطأ عليه، وأما من لم يثبت عصمته فجائز عليه الخطأ والمعصية الكفر فنؤاخذه بظاهر كلامه ولا يقبل منه ما أول كلامه عليه مما لا يحتمله، أو مما يخالف الظاهر" (4).

بعد هذا الكلام عن التأويل، اخترنا مسألة أخرى من المسائل المثارة حول تأويلات ابن عربي، هي موضوع الولاية، التي أوردها البقاعي ضمن مواضيعه.

قال في الولاية: "إنما يفيد الولاية بذل المجهود في متابعة ***النبي*** ﷺ، فمن بذل جهده في إتباع السنة، قلنا: إنه ولي، فإن خُيل بعض المحلولين منهم أحدا ممن ظهر له الحق بقوله: التسليم أسلم، فليقل له: هذا خلاف ما أمر به صاحب الشرع ﷺ في الكتاب والسنة..." (5).

---

(1) المصدر السابق، ص191.

(2) **البقاعي**: هو برهان الدين إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط البقاعي الشافعي المحدث المفسر العلامة المؤرخ ولد في 809هـ وتوفي في 885هـ. له عدة مصنفات، منها المناسبات القرآنية وعنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران.(**ينظر**: ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مج9، ص510).

(3) هذا الكتاب تحت مسمى عنوانين هما مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، ويليه : تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد.

(4) البقاعي برهان الدين: مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ت: عبد الرحمن الوكيل، ص57.

(5) البقاعي: مصرع التصوف، ص259.



تطبيقية نقدية

الحلبي[1] 945هـ:

قال عن ابن عربي:" ولقد صدق في أنّ القول بولايته هي الداهية والمصيبة " [2].

ومن ردوده، مقولته في قول ابن عربي: "نحن قوم يحرم النظر في كتبنا" جاء نصه كالتالي: "هذا هو البله، بل السفه، وهل الولي يضيع زمانه في مالا يفيد؟ فإذا كان يحرم النظر فيها، فلأي شيء يصنفها ويتمدح بما أودع فيها " [3].

وقد تحدث الحلبي عن ضوابط التأويل فقال: "إنما اصطلحوا على ألفاظ مطابقة في تفسيرها لقواعد الإسلام، غير مخالفة لشيء منه وإن أراد بالصوفية هؤلاء الملاحدة، فإننا قد اطلعنا على إيماء اصطلاحاتهم المخالفة لقواعد الإسلام " [4].

ثم بين حقيقة المعاني ونسبتها لألفاظها وأن الذي يحمل على غير ذلك فهو باطل فقال: "وكذا قوله: وهو أنه قصد بهذه الكلمة كذا: لا سبيل إليه، جهل أو عناد؛ فإن المعاني إنما تؤخذ من الألفاظ، وإلاّ لما ثبت كفر أحد ولا إيمانه " [5].

ومن ردوده التي حامت حول تأليف ابن عربي الكتب بالكشف والمشاهدة قوله: "قد تقرر أن صدور مثل كلمة أو كلمتين أو نحو ذلك حال السكر والشطح قد يمكن، لا تأليف كتاب، وتأسيس قواعد وتفريع فروع مبنية عليها، وترتيب مقدمات وبراهين..." [6].

كما فند أيضا مقولة ابن عربي إخراج كتاب برؤية منامية.

هذه أراء بعض العلماء الذين يمكن تصنيفهم إلى ثلاثة أنواع: صنف رد على أهل الفلسفة بصفة عامة، وصنف ما أنكر التصوف ولكن رد أصحاب الوحدة والحلول بشكل عام، وصنف أفرد الكلام وخصه بابن عربي، فوضعوا الأدلة وناقشوا حجج الفريق الأول، والملاحظ أنّ هذه الأدلة كانت بلغة أهل الفلسفة من أجل وضع الحجة أكثر.

---

(1) **الحلبي**: هو إبراهيم محمد بن إبراهيم الحلبي ثم القسطنيطي، خطيب جامع السلطان محمد وإمامه، قيل عنه "الشيخ الصالح، العالم، الأوحد...". كان بارعا في العلوم العربية والتفسير والحديث والفقه وغيرها، له عدة مصنفات منها: ملتقى الأبحر، واختصارات منها "اختصر الجواهر المضية وشرح العلامة ابن الهمام. (**ينظر**: بن العماد: شذرات الذهب، مج10، ص364).

(2) الحلبي إبراهيم محمد بن إبراهيم: تسفيه الغبي في تنزيه ابن عربي، ت: علي رضا بن عبد الله بن علي رضا المدني، دار المعارج، القاهرة، ط1، 1429هـ/2008م، ص304.

(3) الحلبي: تسفيه الغبي، ص307.

(4) المصدر نفسه، ص308.

(5) المصدر نفسه، ص311.

(6) المصدر نفسه، ص339.

تطبيقية نقدية

إن الكلام عن آراء المؤيدين والمعارضين في أي مجال من مجالات العلوم لا ينتهي ولا يتوقف.

وابن عربي كان له نصيب في هذا الميزان من الجرح والتعديل، ولا يخفى على أحد أنه لا يمكن حصر آراء العلماء حول هذا المفكر، إنما هي نماذج لُمِحت من بوابة العصور تم انتقاء بعضها في هذه الحقبات الزمنية للنظر إلى الآراء في نصوص الرموز والإشارات.

وتجدر الإشارة إلى وجود علماء اتفقوا مع ابن عربي في مسائل معينة واختلفوا معه في مسائل أخرى، أو بعبارة أخرى، اتفقوا معه في جزئيات المسائل واختلفوا في كلياتها أو العكس، أو ربما كانوا متفقين معه ولكن أسلوب الرمز والإشارة حال دون الفهم الحقيقي لهؤلاء، لأن التأويل قد وُظف بطريقة عميقة فيها مبالغة كثيرة خاصة في جزئيات المسائل، التي كان لها الحظ الأوفر في دراسات المتصوفة من بينها:

أ- مسألة الخير والشر:

خاض في هذه المسألة علماء كثر من بينهم:

- **أبو حامد الغزالي**: الذي عرف الله ﷻ تعالى بالعقل فكان مخالفا لابن عربي الذي قال بالحواس والذوق، نجده يقول عن الخير والشر ما يلي: "كل ما يحدث هو عين الحكمة وليس في الإمكان أبدع مما كان" المعنى: أنّ النعم مصدرها الله سبحانه وتعالى، الذي هو الخير، وتحصيله لهذا الكلام مقسم إلى أوصاف الإنسان أو حاله فهو علم وحال وعمل: "فأمّا العلم فهو معرفة النعمة من المنعم والحال هو الفرح الحاصل والعمل هو القيام بما هو مقصود المنعم..".

إضافة إلى هذه الأوصاف الثلاثة يضيف الغزالي أمورا ثلاث أخرى فيقول: "علم بثلاثة أمور: بعين النعمة ووجه كونها نعمة في حقه وبذات المنعم ووجود صفاته التي بها يتم الإنعام..." ويوضح أكثر في ذاته تعالى فيقول: "...فلا يتم إلاّ بأن يعرف أن النعم كلها من الله وهو المنعم والوسائط مسخرون من جهته وهذه المعرفة وراء التوحيد والتقديس... (1).

كما نجد عبارة أورد فيها الغزالي لفظتي المشاهدة والفناء الذي استعمله ابن عربي في فلسفته على الرغم من عدم وجود توافق بين الطريقة التي سلكها ابن عربي في معرفة الله تعالى والطريقة التي سلكها الغزالي.

فصلّ الغزالي في حقيقة التوحيد وقسمه إلى أحوال، وما نقف عنده في هذا المقام هو حال أهل الكشف، فقد قال: "والرابعة أن لا يرى في الوجود إلا واحدا،

---

(1) **ينظر**: أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين.

وهي مشاهدة الصديقين وتسمية الصوفية الفناء في التوحيد لأنه من حيث لا يرى إلاّ واحدا فلا يرى نفسه أيضا، إذا لم يرى نفسه لكونه مستغرقا بالتوحيد كان فانيا عن نفسه في توحيده بمعنى أنه فنى عن رؤية نفسه..." (1).

وزاد تفصيلا بضرب مثال حول أحوال التوحيد الذي بيّن فيه سبل الكشف والمشاهدة ثم انتقل للحديث عن اليقين في الله تعالى بما كتبه للإنسان من أمور الدنيا، وهذا الكلام يشبه ما ذكره ابن عربي حول نظرية الخير والشر.

- ابن القيم الجوزية:

يقول ابن القيم: "ومن المحال تعطيل أسمائه من أوصافها ومعانيها وتعطيل الأوصاف عما تقضيه وتستدعيه من الأفعال وتعطيل الأفعال عن المفعولات. كما أنه يستحيل تعطيل مفعوله عن أفعاله عن صفاته، وصفاته عن أسمائه وتعطيل أسمائه وأوصافه عن ذاته" (2).

ويقول أيضا: "أسماء الرّب تبارك وتعالى دالة على صفات كماله فهي مشتقة من الصفات، فهي أسماء وهي أوصاف، وبذلك كانت حسنى، إذ لو كانت ألفاظا لا معاني فيها لم تكن حسنى، ولا كانت دالة على مدح ولا كمال، ولساغ وقوع أسماء الانتقام والغضب في مقام الرحمة والإحسان وبالعكس، فيقال: اللهم إني ظلمت نفسي، فاغفر لي إنك أنت المنتقم، و اللّهم أعطيني، فإنك أنت الضار المانع ونحو ذلك..." (3).

هذه الأقوال التي ذكرها ابن القيم، والتي جاءت لتبين المعاني الدالة على حقيقة أسماء الله المشتملة على صفاته، فلا يعقل أن نقول أنّ الله ﷻ يسمع ويرى ويعلم ويقدر ويريد دون إثباتها، فإنّ ثبوت أحكام الصفات فرع ثبوتها.

ويقول أيضا في هذا المقام: "فلو لم تكن أسماؤه ذوات معان وأوصاف لكانت جامدة كالأعلام المحضة، التي لم توضع لمسماها باعتبار معنى قام به، فكانت كلها سواء ولم يكن فرق بين مدلولاتها، وهذا مكابرة صريحة وبُهْت بَيِّن، فأن من جعل معنى اسم القديم هو معنى اسم السميع، البصير، ومعنى اسم الثواب هو معنى اسم المنتقم ومعنى اسم المعطي هو معنى اسم المانع فقد كابر العقل واللغة والفطرة..." (4).

---

(1) **ينظر**: المصدر نفسه، ج4، كتاب5 التوحيد والتوكل، ص2.

(2) ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ت: محمد عبد الله، دار التقوى، مصر، ط 2004م، ج1، ص318.

(3) ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، مج1، ص24.

(4) المصدر نفسه، مج1، ص25.

تطبيقية نقدية

وفي حديثه عن الذنوب قوله: "ولابد من جناية تُغفر وتوبة تُقبل وجرائم يُعفى عنها"(1).

تكلم ابن القيم على التوبة والجناية في مواضع كثيرة في مؤلفاته وحوصلة إيرادها في هذا المقام بيان كمال صفات الله تعالى الدالة على قوته وجبروته كالضار والمانع والمنتقم والغفور وغيرها من أجل بيان لطائف أسرارها في أسماءه وصفاته فينظر إلى تمكين الله له منها، وتخليته بينه وبينها، وتقديرها عليه، وأنّه لو شاء لعصمه منها فيحدث له ذلك أنواعا من المعرفة بالله وأسمائه وصفاته وحكمته ورحمته ومغفرته وعفوه، وتوجب له هذه المعرفة عبودية بهذه الأسماء، لا تحصل بدون لوازمها البتة، ويعلم ارتباط الخلق والأمر، والجزاء والوعد والوعيد بأسمائه وصفاته وأن ذلك موجب الأسماء والصفات وأثرها في الوجود، وأنّ كل اسم وصفه مقتض لأثره وموجبه، متعلق به لابد منه(2).

فهذا الكلام الذي جاء به ابن القيم شبيه بكلام ابن عربي في موضوع الشر والخير المتعلق بالأسماء والصفات التي لابد أن يكون لها أثر متعلق بها في الوجود وفي المخلوقات فلا تعطيل للأسماء ولا الأفعال ولا الصفات.

على الرغم من وجود اختلافات كثيرة بين ابن القيم وابن عربي، فما عُرف عن ابن القيم أنه ضليع بالفلسفة ولا بالتأويلات الغامضة المثيرة للريبة كالحلول ووحدة الوجود، فمن أقواله التي بيّن فيها معنى الاتصال بالرّب والوصول إليه قوله: "اتصال العبد بربه، ووصوله إليه، لا بمعنى اتصال ذات العبد بذات الرّب... ولا بمعنى انضمام إحدى الذاتين إلى الأخرى...".

وقال: "وأما الملاحدة القائلون بوحدة الوجود، فإنهم قالوا: العبد من أفعال الله ﷻ وأفعاله من صفاته وصفاته من ذاته، فأنتج لهم هذا التركيب".

وقال: "فإياك ثم إياك والألفاظ المجملة المشتبهة التي وقع اصطلاح القوم عليها، فإنها أصل البلاء...فإذا سمع الضعيف المعرفة والعلم بالله تعالى لفظ اتصال وانفصال ومسامرة ومكالمة، وأنه لا وجود في الحقيقة إلا وجود الله وأن وجود الكائنات خيال ووهم، وهو بمنزلة وجود الظل القائم بغيره فاسمع منه ما يملأ الآذان من حلول واتحاد وشطحات" (3).

---

(1) **ينظر**: التفصيل في التوبة والجنايات فصل التوبة، مدارج السالكين، مج1، ص136، **وينظر**: ص319.
(2) **ينظر**: ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، مج1، ص157.
(3) ابن القيم الجوزية: المصدر نفسه، مج2، ص327.

تطبيقية نقدية

فهذه كلها أقوال دالة على نفيه للحلول والاتحاد وفكرة وحدة الوجود، إنما الاتصال بالله تعالى له معنى آخر، في رأي ابن القيم وهذا ما وضحته الأقوال السابقة الذكر.

وفي هذا المقام دائما المتعلق بمسألة الخير والشر، والذي يدور الحديث فيه عن الأسماء الإلهية، فعندما نقول أنه لابد أن يظهر أثرها التجلي في الوجود، وأنّ هذا الوجود ما هو إلاّ أثر تجليات الأسماء الإلهية، فما تفسير وجود الفساد وأنواع الشرور في العالم؟

مع العلم أنه لا يمكن أن نصف الله تعالى سبحانه بأنه مصدر الشر والفساد –هنا وقع الاختلاف بين ابن عربي وغيره من العلماء، في فهم هذه الجزئية التي مرّدها فكرة الاتصال بذات الله تعالى، فابن القيم عندما أعطى مفهوم الاتصال وبيّن حقيقة الوجود وعدم الاتحاد، كان بيانه لأسماء الله ﷻ وصفاته واضحا رغم التشابه البيّن بين مدلوله ومدلول ابن عربي، الذي يبني حقيقة فكره كلها على مفهوم الوحدة الذي يوقعه في هذه المتاهة، متاهة مصدر الشرور، فلا يمكن نسبتها الله سبحانه وتعالى.

لكن ما يلاحظ عن ابن عربي عند التأمل في مصطلحاته أنه أضاف جزئية الاستعدادات النفسية للإنسان، فعلى حسب استعداد الإنسان لقبول أوامر الله تعالى يكون التجلي، واستعداده للشرور والألوان و الران تكون شروره الوَلُودة من تمكينه.

ب- الجبر والاختيار:

يرى بعض العلماء و المفكرين أنّ ابن عربي معتزلي المذهب، ذلك أن فكرة الجبر والاختيار تقوم على حرية الإنسان، لكن هذه الفكرة أساسها ثنائية وجودية بين الله والعبد، والعبد عند المعتزلة يتميز بخَلْقه لأفعاله، وهذه النتيجة إثبات لصفة العدل الله تعالى الذي يعني أن الإنسان لا يكلّف إلاّ بما يستطيع أن يقوم به، فإثبات القدرة والإرادة والمشيئة هي للإنسان حقيقة لا مجازا.

أما فكرة ابن عربي لا تقوم على الثنائية إنما وحدة مطلقة يكون الحق فيها ذا مظهرين مظهر حقي مطلق وهي مرتبة الأحدية ومظهر خَلْقِي مقيد بحسب المراتب.

كما أنّ المعتزلة أسسوا لفكرة الاختيار بالعقل الذي يتصور الله منزَّها عن أعمال البشر.

أمّا ابن عربي فتقوم على أساس ميتافيزيقي يتمثل في اختيار أزلي[1].

(1) **ينظر**: الأخضر قوديري: مشكلة الاتحاد والتعالي، ص 115-116.

تطبيقية نقدية

يرى أبو العلاء عفيفي وهو من أبرز مفكري العصر الحديث الذين تخصصوا في مجال الرمزية والتأويل لابن عربي وله شروحات كثيرة لمؤلفاته، يرى أن ابن عربي ذو نزعة جبرية وهذا ما ينفيه غيره(1).

وفي هذا يقول ابن عربي: "ما كنتَ عليه في حال ثبوتك ظَهرْتَ به في وجودك" (2).

إضافة إلى هذه الجزئية طُرحت إشكالات عديدة وضعت فكرة وحدة الوجود وموضوع الجبر والاختيار والتكليف بين كفتين، من بين هذه الإشكالات ما يلي:

كيف يمكن التحدث عن التكليف في نظرية لا ترى في الوجود إلاّ وحدة مطلقة ؟ ومَنْ الخالق ومَنْ المخلوق؟ ومن المكَلِّف ومن المكلَّف في عقيدة الوحدة ؟

وفي صميم هذا الاعتقاد المتعلق بالجبر والاختيار الذي سبق التطرق إليه، والذي يدور حول العلم وكسبه، يوَّلِد تساءلا مفاده: ألاّ يلزم من كون المعلومات أعطت العلم من نفسها، وصفُ علم الله ﷻ بأنه متأخر عن وجود الأشياء؟ وبهذا نكون قد وصفنا الله بصفة تتنافى مع كمال علمه؟ ثم كيف يتسنى لنا نعت الله بأنّه ﴿ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴾ وفي تلك الأفكار ما يوحي بنقيض هذا النعت ؟

يذهب عبد الكريم الجيلي في كتابه الإنسان الكامل إلى أن ابن عربي "سها" في هذه المسألة قال: "أو لا يجوز أن يقال إنَّ معلومات الله أعطته العلم من نفسها لئلا يلزم من ذلك كونه استفاد شيئا من غيره". وأضاف "ولقد سها الإمام محي الدين بن عربي...حيث قال إن معلومات الحق أعطت الحق العلم من نفسها..." (3).

ثم يؤكد على أنَّ علم الله عليٌّ أصلي ذاتي غير مستفاد مما عليه المعلومات، وأنَّ هذه الأخيرة لا تتعين في العلم الإلهي إلاّ على حد ما يعلمها الله لا على حد ما تقتضيه ذواتها.

ثم بعد تعيينها في العلم الإلهي اقتضت ذواتها أحكاما بحسب استعدادها فيحكم عليها الله ثانيا بحسب ذلك الاستعداد فيرجع الحاصل إلى أنّ العلم الإلهي الحاكم على كل شيء بدءا ونهاية (4).

ج- الجنة والنار:

---

(1) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: أبو العلاء عفيفي، ص13.
(2) المصدر نفسه، ت: أبو العلاء عفيفي، ص83.
(3) عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ص81.
(4) **ينظر**: عبد الكريم الجيلي: المصدر نفسه، ص81.

تتفق نظرة ابن عربي مع فرقة الجهمية [1]والتي تنفي خلود النار، يقول صفوان بن جهم[2]: "أن الجنة والنار تفنيان ويفنى أهلهما حتى يكون لله ﷻ سبحانه آخر لا شيء معه كما كان أولا لا شيء معه " [3].

وقال أنّ النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمديا، إما في لذة، لا يحيط الوصف بها لعظمها، وإما في ألم، وقد يكون ذلك الألم مخلدا وقد ينمحي على طول الزمن، وتتفاوت طبقات الناس في درجات الألم واللذة.

وهذا الألم وهذه اللذة تكون بمنع الكمالات عن أوصافها، فمثلا القوة العقلية غذاؤها ولذتها في درك المعقولات، والقوة الشهوانية لذتها في نيل المشتهى، والقوة البصرية لذتها في النظر إلى الصور الجميلة وكذا سائر القوى.

والنفوس الكاملة بالعلوم، إذا انحطت عنها أعباء البدن وشواغله بالموت، كان مثاله مثال من عرض عليه الطعم الألذ، والذوق الأطيب، وكان به عارض من مرض يمنعه من الإدراك فزال العارض فأدرك اللذة العظيمة دفعة واحدة، أو كالخائف لا يحس بالألم والخدر لا يحس بالنار، فإذا بقيت ناقصة حتى انحط عنها شغل البدن، _هذا البدن الذي ينسيه نفسه ويلهيه عن ألمه_ فإذا تحرر منه كان في صورة الخدر إذا عرض على النار فلا يحس بالألم فإذا زال الخدر شعر بالألم دفعة واحدة هجوما.

ومثاله أيضا مثال المريض الذي فيه مرارة، يستبشع الشيء الطيب الحلو ويستهجن الغذاء الذي هو أتم أسباب اللذة في حقه، فلا يتلذذ به لما عرض له من مرض.

وهذه التحليل المبسط بضرب هذه الأمثلة في فهم حقيقة روحانية الجنة والنار أو كما قيل العذاب والعذوبة إنما أورده الغزالي في كتابه[4]، من أجل الرد على القائلين بهذا الفكر و اعتبرها مخالفة للشرع من جهات هي: إنكار حشر

---

(1) **الجهمية**: وتسمى الجبرية أيضا، وهي فرقة أسسها جهم بن صفوان وهي تخالف القدرية في قدرة الله، فالقدرية تنفي قدرة الله في أعمال البشر، والجبرية تقول أنّ العبد غير قادر البتة، وتقول إنّ علم الله محدث، كما تنفي صفات الله التي وردت في القرآن، (**ينظر**: الأشعري أبو الحس عليّ بن إسماعيل: الإبانة عن أصول الديانة، ت: عباس صباغ، دار النفائس بيروت، ط1: 1414ه/ 1994م، ص33)

(2) **صفوان بن جهم:** هو أبو محرز السرقندي رأس فرقة الجهمية، كان تلميذا للجعد بن درهم أول من قال بخلق القرآن وكان كاتبا للحارث بن سُريج، قتل بمدينة مرو 745/128. (**ينظر**: الأشعري أبو الحسن: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة، مصر، ط: 1، 1369ه/ 1950م،ج:1، ص: 224).

(3) الأشعري أبو الحسن: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج: 1، ص: 224

(4) أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، ت: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت ط: 1426ه/2005م، ص: 215

الأجساد، إنكار اللذات الجسمانية في الجنة، إنكار الآلام الجسمانية في النار، وإنكار وجود الجنة والنار كما وصف في القرآن، ثم قال:" فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين: الروحانية والجسمانية، وكذا الشقاوة".

ثم أورد الأدلة العقلية والنقلية في مناقشة أصحاب هذا الرأي من الأوجه اللغوية والعقلية، ومسالك التحصيل فيها[1]، حوصلة رأيه تنصب في الجمع بين الأمرين لأنهما أكمل وأفضل.

إنّ خوض ابن عربي في موضوع الجنّة والنار و نظرته التأويلية لهما جعل الكثير من العلماء يرّدون على ما تبناه هذا الفيلسوف من روحانية العذاب والنعيم وإبعاد الجانب الملموس من الموضوع، فوضعوا أدلة نقلية وعقلية ردا على أقواله، فقالوا أن القرآن تحدث كثيرا عن نعيم الإنسان وعذابه وذُكر الكثير منها بعبارات ألف الإنسان في حياته الدنيا التعبير بها عما يعرفه من نعيم وشقاء أو لذة وألم، وكذا مصادر العقيدة تؤكد أنّ للحياة نشأة أخرى[2].

والذي نؤمن به أنها دار النعيم والعذاب وأنها ليس كالدنيا بخواصها ومزاياها وأنها المرحلة الأخيرة من مراحل الحياة الإنسانية.

والمسلم لا يشك ولا يتردد في الإيمان بدوام نعيم الجنة، أما النار فقد جاءت نصوص صريحة تؤكد دوام عذاب الكافرين بأنهم خالدين فيها

د- تجدد الخلق :

تجدد الخلق المستمر، هذه المقولة الأشاعرة الذين تأثروا بالغنوصة[3] المبنيّة عل الصيرورة[4].

كما أنها فلسفة هيرقليطس[5] القائمة على الحركة والتغيّر المستمرين، وقد اشتهر بقوله: "الإنسان لا يغتسل في النهر مرتين"، وبعبارة أخرى:" لا تستطيع أن تنزل في نفس النهر مرتين لأن مياها جديدة تتدفق فيه"، وهذا الجريان والحركة صراع بين الأضداد، وجعله النار أصل الأشياء، والنار في حركة دائمة

---

(1) **ينظر**: أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص: 216

(2) **ينظر**: محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، بيروت، ط:16: 1410ه/ 1988م، ص:42

(3) لقد سبق بيان معنى الغنوصة في المباحث السابقة.

(4) **الصيرورة**: هي التغير في ذاته من حيث إنه انتقال من حال إلى أخرى ويقابل الثبوت والسكون، وعدها هيرقليطس صراعا بين الأضداد ليحل بعضها محل بعض، واعتبرها هيجل سر التطور فهي التي تجل مشكلة التناقض بين الوجود واللاوجود(**ينظر**: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهر، ط: 1403ه/ 1983م، ص: 108)

(5) **هيرقليطس**: فيلسوف يوناني سبق عصر سقراط، عرف باسم الفيلسوف الباكي، وبصاحب الألغاز يصعب نحديد فترته الزمنية، من أسرة ملكية، أخذ عنه: أرسطو، وأفلاطون، وسقراط، أهم أفكاره: النار هي الجوهر الأول، ومنها نشأ الكون، وقال بالتغير الدائم لكل شيء وحركته المستمرة يعني التجدد، قال عنه أفلاطون:" كان يتكلم بالتشبيهات ولا يعنى بإيضاح المقصود" (**ينطر**: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات، ط: 1، 1984م، ج: 2،).

متغيرة، فهذا يستلزم حركة الكون المستمرة المتجددة [1]، كما أنها فلسفة ابن عربي انطلاق من قوله تعالى: ﴿ **لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ** ﴾.

لقد كانت هذه بعض المسائل الجزئية المنتقاة التي اشترك ابن عربي مع علماء آخرين وفرق أخرى، في مدلولها أو اختلف معهم فيها، ومدار الاتفاق والاختلاف تارة نجده في الأصول وتارة نجده في الفروع وسواء كان في عموم النصوص أو في فروع المسائل.

وهذه القضية -قضية الاتفاق والاختلاف والتأييد والمعارضة- ما توقفت في مرحلة معينة من الزمن إنما امتد أثرها إلى العصر الحديث، ووقع ابن عربي أيضا في هذا العصر داخل دائرة المحاكمة.

ابن عربي في ميزان مفكري العصر الحديث:

فكر ابن عربي من النوع الذي كُتب له أن يكون محل نظر وجدل حتى في العصر الحديث، فقد ألف فيه علماء كثر ومفكرون تباينت آراءهم بين معارض ومؤيد.

وفي هذه الجزئية أخذنا بعض النماذج للمفكرين منهم:

كمال محمد عيسى: من بين مؤلفاته كتاب تحت عنوان: "نظرات في معتقدات ابن عربي"[2].

في هذا الكتاب حاول المؤلف أن ينظر بعمق إلى أفكار ابن عربي وفلسفته وأهم آراءه ورموزه، فكان يأخذ كل جزئية بالتحليل والنقد وآراء العلماء، وبعد الدراسة خلُص إلى مجموعة من النتائج أبرزها خاتمتها قال فيها: "إنّ النصوص التي جاءت بالكتاب سواء كانت صحيحة في نسبتها إلى ابن عربي أو مدسوسة عليه، وسواء قالها عن وعيّ أو عن حال وجدانية اعترته...وسواء آمن بها أو رجع عنها...فالذي يعنينا النصوص ذاتها دون النظر إلى قائلها، فالرجال يعرفون بالحق...ولا يعرف الحق بالرجال...وحكمنا يصدر على النصوص...وعلى كل من آمن بها...وأقرها...إنّ هذا الذي ألف كتابا وجمع نصوصا كلها تعارض الكتاب والسنة أو بعضها لا شك أنه آثم..." [3].

محمود محمود الغراب: لهذا المفكر مؤلفات عدة وكثيرة جُلها حول ابن عربي وفلسفته وهو في هذه الكتب يُثني على ابن عربي ويصفة دائما بالشيخ الأكبر، فمثلا في إحدى مقدماته لكتابه[4] يقول: "...جمعت في هذا الكتاب ما

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، ط: 2012م، ص:30

(2) كمال محمد عيسى: نظرات في معتقدات ابن عربي، دار المجتمع، جدة، ط1، 1405هـ/1985م.

(3) **ينظر**: كمال محمد عيسى: نظرات في معتقدات ابن عربي، ص، ص:85/75.

(4) **ينظر**: محمود محمود الغراب: الخيال عالم البرزخ والمثال من كلام الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، دار الكاتب العربي، دمشق، ط2، 1414هـ-1993م، ص6.

تطبيقية نقدية

وفقني الله تعالى إليه من كلام الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي عن هذا المخلوق العجيب، حيث يفصله عقلا ونقلا حتى يتضح للقارئ الفرق بين الخيال والتخييل، ولا يعلم ذلك إلاّ من أعطي التمييز بين عصا ***موسى عليه السلام*** وعصيّ السحرة، ثم ينتقل بنا رضي الله عنه إلى أنّ الوجود الحادث إنما يظهر في حضرة الخيال الحق...".

زكي مبارك: أفرد هذا المفكر في كتابه التصوف الإسلامي[1] جزئية مفصلة عن ابن عربي حلّل فيها شخص وفكر هذا الفيلسوف الصوفي وقوله بوحدة الوجود التي لم يصرّح بها لفظا ظاهرا إنما جاءت على شكل رموز وإشارات تفهم من ثنايا الدراسة لمؤلفاته.

فمن أقواله عن ابن عربي ما يلي: "...ابن عربي تحفظ واحترس ليسلم من القتل، فهل تكون سلامته من القتل هي الدليل على أنّه لم يتورط في القول بوحدة الوجود...تهيب ابن عربي أن يصرح بوحدة الوجود ونفاها عنه كثير من أقطاب العلماء...الواقع أنه يدور حول هذه النظرية".

ويقول أيضا في موضعا آخر: "إنّ القائلين بوحدة الوجود ليسوا من الحمق بحيث يتصورون أنّ النسبة واحدة بين جميع الموجودات ولا مفرّ لهم من الاعتراف بأنّ الحقائق تختلف وأنّ بعض الموجودات أعظم من بعض...وخلاصة القول أن ابن عربي لا يعرف النظرية البسيطة نظرية التوحيد التي تقضي بأنّ الله منفصل كل الانفصال عن العالم..." [2].

بيّن زكي مبارك في موضع آخر في مقالته عن ابن عربي الأهمية التي يكتسبها فكره وفلسفته إذ تعتبر تمهيدا لثقافة صوفية جاءت بعده، إذ كان له الأثر العميق والبليغ في دراسات الصوفية والفقهاء، والفلاسفة، فكتبه مبعث نهضة أدبية قليلة الأمثال كما قال زكي مبارك ومن أجل هذا صحّ أن تكون له منزلة عظيمة بين سير الشخصيات المهمة عبر التاريخ.

كمال مصطفى الشيني: يقول : "إنّ ابن عربي في نظرية وحدة الوجود ما كان يعتمد على مجاهدة ولا على سلوك..." [3].

عبد الكريم الخطيب: قال: "ابن عربي يرى الله في كل شيء، في الحجر والشجر والحيوان، فإذا عبد صنما أو كلبا أو دابة، فهو في دينه الفاسد إنما يعبد

---

(1) **ينظر:** زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، دار الجيل، بيروت، ص144.
(2) المصدر نفسه، ص148.
(3) كمال مصطفى الشين: الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، مكتبة النهضة، 1966، ص ص257-259.



الله"(1) ،وهذا الكلام انطلاقا من قوله تعالى: ﴿ **وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ** ﴾ ***البقرة/ الآية: 115.***

كانت هذه بعض الإشارات لمفكرين كان لكل واحد منهم موقف يدور حول تأويلات ابن عربي، و دائرتهم تحوم حول مؤيد ومعارض وساكت وحائر، هذه الحيرة التي تمخضت بسبب الغموض الذي يعتري رمزية هذا الفيلسوف، من أجل ذلك فإن النظر في مؤلفاته يتطلب قراءة شاملة وعميقة ومتأنية حتى يتجنب القارئ التورط في تناقضات عديدة لا يجد لها منفذا، ويكون بذلك إما مؤيد أو معارض أو مناصر.

وقد اجتهد قوم من المتصوفة والفلاسفة والفقهاء وغيرهم للدفاع عن ابن عربي وحمل كلامه محملا حسنا بالنظر إلى نواياه، وإلى علمه الغزير العميق. وأيضا إلى حمل رمزيته وتأويلاته محملا حسنا بإخراجها مخرجا طيبا لا يتنافى والشرع.

وقد أكثر العلماء في الرّد على من انتقد ابن عربي وانتقد مؤلفاته وعلمه وأفكاره وتأويلاته، لأنه لا يخفي على أحد تلك الأهمية التي يكتسبها علمه في كل عصر من العصور وصولا للعصر الحاضر.

وفي خضم هذا الصراع برز فئة من العلماء صرّحوا بمقالات ورسائل عن ابن عربي ترّد على من انتقد كلامه ونصوصه.

وفيما يلي بعض الآراء التي حملت اللواء لمناصرة هذا الفيلسوف ورّدت على كل الذين وقفوا له بالمرصاد، نذكر منهم:

الفيروزآبادي: الذي جاء كلامه ردا على ابن الخياط(2)، من خلال رسالة وجهها له بمسمى الاغتباط بمعالجة ابن الخياط (ردّ المعترضين على الشيخ محي الدين)(3).

جاء في رسالته قوله: "عفا الله ﷻ تعالى عنا وعنه: آن لابن الخياط ألاّ تأخذه في الله لومة لائم".

وبعدما شرع في الكلام على حال ابن الخياط وذكر عيوب النفس والحذر من الاغترار بها.

---

(1) عبد الكريم الخطيب: التصوف والمتصوفة في مواجهة الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1980، ص139.

(2) **ابن الخياط**: أبو بكر يحي بن أحمد المعروف بابن الخياط كان أحد تلاميذ أبي القاسم مسلمة بن أحمد ، أتقن علم العدد والهندسة ثم مال إلى أحكام النجوم، وكان معتنيا بصناعة الطب، كان كريم المذهب توفي بطليطلة سنة 447ه وقد قارب ثمانين سنة (**ينظر**: ابن صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، لوبس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط: 1916م، ص: 86).

(3) أحمد فريد المزيدي: النور الأبهر في الدفاع عن الشيخ الأكبر، رسائل تراثية نادرة، دار الذكر مصر،ط1، 1427هـ-2007م.

وقال عن مؤلفات ابن عربي: "من حرم تحصيل هذه الكتب فقد حرم الاشتغال بعلوم الشريعة، وقراءة كتب الأحاديث الربانية وقراءة كتب الأحاديث الربانية وقراءة كتب الفقه... وهذه الفتاوى الفاضحة وعار هذه القبائح الواضحة"[(1)].

كما أن الفيروزآبادي عضدّ أقواله ودفاعه بأدلة نقلية وعقلية للرد على ابن الخياط[(2)].

الرد على التفتازاني:

جاء هذا الرّد من خلال رسالة وجهها عمر بن طه بن الشهاب العطار[(3)] الدمشقي الشافعي متوفي في 1307هـ.

وسماها: الفتح المبين في رد اعتراض المعترض على الشيخ محي الدين.

(الرد على السعد التفتازاني في الرّد على أباطيل الفصوص) [(4)].

جاء في مقدمة هذه الرسالة قوله: "...فبعد الإطلاع على تلك الرسالة بتمامها، وجدتُ يقينيا أنّ السعد[(5)] مع جلالة قدره...لم يقف على ما أراد هذا العارف من منطوق كلامه..." ويقصد بالعارف هنا ابن عربي، ثم بدأ في مدح ابن عربي وبعدها أورد أقوال التفتازاني وأتبعها بردوده وكان يطلق عليها مصطلح "مسألة" ومثال ذلك قوله: "قال التفتازاني: ما باله[(6)] دون ذلك وتكلّم بالأسرار دون غيره من رجال ﷲ، قلت: إنّ مبنى ذلك على الإذن الإلهي، ولم يُؤذن لهم وإلاّ لامتثلوا..." [(7)].

ثم انتقل للرّد على من اعترض فكرة وحدة الوجود والذاتية ووضع ردودا على كل عنصر من هذه العناصر.

أبو العباس المرسي[(8)] 686هـ

---

(1) الفيروز آبادي: الاعتباط بمعالجة ابن الخياط، ص338-339.

(2) للتفصيل أكثر، **ينظر** رسالة الاغتباط.

(3) **العطار**: عمر بن طه بن الشهاب أحمد بن عبيد الله بن عسكر العطار الحمصي الأصل الدمشقي الشافعي، فقيه متكلم نحوي، من آثاره تحقيق معنى الوجود، شرح فصوص الحكم، كشف الأسرار لصلاة المختار، وفاته 1307 وقيل 1308 ولد بدمشق عام 1242هـ. (**ينظر**: أحمد فريد المزيدي، النور الأبهر في الدفاع عن الشيخ الأكبر، ص135).

(4) أحمد فريد المزيد: النور الأبهر في الدفاع عن الشيخ الأكبر.

(5) يقصد به السعد التفتازاني

(6) الحديث عن ابن عربي.

(7) العطار: الفتح المبين في رد اعتراض المعترض على الشيخ محي الدين، ص145.

(8) **أبو العباس المرسي**: هو أحمد بن حسن بن علي الخزرجي الأنصاري عمر شهاب أبو العباس شهاب الدين المرسي، فقيه متصوف شاذلي، ولد بالأندلس بمرسيه سنة 616ه، مات عام 686هـ بالإسكندرية ودفن بها، كان كثير الترحال، تلقى العلوم على الكثير من الشيوخ، وكان أبو الحسن الشادلي شيخه الملازم له حتى وفاته، الذي لقيه بتونس، و لقد تلقى التصوف على يد هذا الشيخ، بعد إتقانه للفقه والتفسير والحديث وغيرها من العلوم، إذ قال له:" يا أبا العباس ما صحبتك

<u>**تطبيقية نقدية**</u>

من الردود التي جاء بها أهل التحقيق في الدفاع عن هذا النوع بصفة عامة وابن عربي بصفة خاصة، أبو العباس المرسي الذي دعى إلى حمل الكلام على المحمل الحسن فقال في ذلك: "إذا أشْكل عليه اصطلاح القوم في كلامهم، كما إذا قال أحدهم أوقفني الحق بين يديه أو حدثني أو قال لي أو رأيته ليس المراد بذلك كمكالمة ***الأنبياء عليهم الصلاة والسلام***، بل المراد أن قلوبهم مجموعة على الله ﷻ سبحانه وتعالى، وكذلك الرؤية المشاهدة أي المشاهدة بالقلب، فالمراد بالرؤية بقلبه بشهود أوصافه إلاّ أن لكل قوم اصطلاحا انتهى" [(1)].

ونذكر رّدا شبيها برّد أبو العباس المرسي وهو <u>**لتاج الدين السبكي**</u> الذي يُصّر فيه على حمل الكلام المؤول محملا حسنا ولا ينظر إليه على أنه تَقَصَدّ ذلك الكلام الظاهر.

قال في معيد النعم[(2)]: "ومتى أمكننا تأويل كلامهم وحمله على محمل حسن لا نعدل عن ذلك، لاسيما من عرفناه منهم بالخير ولزوم الطريقة، ثم بدرت لفظة عن غلطة، أو سقطة فإنها عندنا لا تهدم ما مضى".

وقال في باب الألغاز من قواعده[(3)] فيمن قال: " أنا لا أرجو الجنة، ولا أخاف النار، وآكل الميتة والدم، وأصدق اليهود والنصارى، وأبغض الحق وأهرب من رحمة الله، وأشرب الخمر، وأشهد بما لم أر، وأحب الفتنة وأصلي بغير وضوء ولا تيمم وأترك الغسل من الجنابة وأقتل الناس، وأنه قيل: "إن أبا حنيفة سئل هل يكفر قائله؟ فأجاب: بأنه يعني بقوله: **"لا أرجو الجنة ولا أخاف النار"** إنما أرجو وأخاف خالقهما، وبقوله:**"آكل الميتة والدم"** الكبد والطحال والسمك والجراد **"أصدق اليهود والنصارى"** قول كل منهم لصاحبه، كما حكاه الله ﷻ تعالى عنهم أنهم ليسوا على شيء، قال تعالى: ﴿ **وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ** ﴾، و**"بالهروب من رحمة الله تعالى"**، الفرار من المطر، و**"بالحق الذي يبغضه"** الموت لأنه حق و كلنا يكره الموت، و**"يشرب الخمر"** شربها في حال الاضطرار... و**"يحب الفتنة"** الأموال والأولاد **"وبالشهادة بما لم ير"** الشهادة بالله وملائكته وأنبياءه

ما صحبتك إلاّ لتكون أنت أنا وأنا أنت" (**ينظر**: عبد الحليم محمود: العارف بالله أبو العباس المرسي، دار الكتاب العربي، مصر، ط: 1969م، ص: 38)

(1) السخاوي محمد بن عبد الرحمن: القول المنبني عن ترجمة ابن عربي، ت: خالد بن العربي مُدرك، ص11.

(2) السبكي تاج الدين، معيد النعم ومبيد النقم، ص: 71

(3) السبكي تاج الدين: الأشباه والنظائر، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1411ه/ 1991م، ج: 2، ص: 325

وسله، وهو الإيمان بالغيب و"**بالصلاة بغير وضوء ولا تيمم**" الصلاة على ***النبي*** ﷺ و"**بالناس الذين يقتلهم**" الكفار...".

هذا كلام السبكي الذي حمل النص فيه حملا حسنا[1] رغم التأويلات التي نلمس فيها مبالغة تبعد صاحبها على الإيمان والإسلام وتدخله دائرة الكفر، إذا ما حملناه على ظاهره و ألفاظه على حالها. لكن النظر للسياق والنظر إلى عرف العرب في مخاطباتهم التي كثيرا ما حوت الإيجاز الذي يحمل الحذف الذي يحتمل التقدير فهذا من أساليب العرب المتعارف عليه، وكذا اللفظ المشترك والمؤول والحقيقة والمجاز كله مما عرف عند الأدباء والشعراء من الجاهلية إلى يومنا الحالي.

وأسلوب الإشارة والرمز مما تعارف عليه المتصوفة إن لم يناقض الشرع ولم يخرج اللفظ عن مشروعيته فما في ذلك ضرر.

والغلط إن أُخذ بباطن اللفظ المؤول الإشاري الرمزي وأغفل الظاهر وأهمل ولم يعمل به.

لكن على ما يبدو أن ابن عربي ما قال بالباطن وأهمل الظاهر وما امتنع عن التكاليف بل سلك طريق المجاهدة والاجتهاد، وهذا ما بيّنته نصوصه. وهذه بعض الأمثلة المنتقاة من نصوص مؤلفاته تدعو الإنسان إلى المجاهدة والعمل وسلوك الطريق المستقيم والسير في رحلة معرفة الحق جلّ وعلا.

قال ابن عربي: "خرق العوائد والمزيد من الفوائد مع استصحاب المخالفات لا يُعول عليه".

قال: "كل علم من طريق الكشف والإلقاء أو اللقاء والكناية بحقيقة تخالف شريعة متواترة لا يُعول عليه".

"علم غاية العمل من غير عمل به لا يعول عليه"

"التصوف بغير خلُق لا يُعول عليه" [2].

فهذه بعض الأقوال المختارة من كلام ابن عربي للرد على الذين قالوا ليس في منهج ابن عربي أخلاق ولا سلوك ولا مجاهدة جمعها في رسالته.

ومن الردود أيضا التي سيقت خاصة على فكرة التجلي والظهور في قول ابن عربي: "إن للحق في كل خلق ظهورا، فهو الظاهر في كل مفهوم" [3].

---

(1) نجد مقابل هذا الكلام الذي أورده السبكي، أقوال أخرى له في ذم فلاسفة الإسلام، كابن سينا والفارابي، واعتبرهم سفهاء جهلاء، وحذر منهم، وفي الوقت ذاته يثني على الغزالي وعلمه، مع العلم أنه من العلماء الذين تكلموا في الفلسفة، (**ينظر**: السبكي تاج الدين: معيد النعم ومبيد النقم، ص: 67)

(2) ابن عربي محي الدين: رسالة لا يعول عليه، رسائل ابن عربي، ت: محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1421هـ/ 2001م، ص: 192

(3) ابن عربي محي الدين: فصوص لحكم، ت: أبو العلاء عفيفي، ص68.

يحمل على أن الحق عز وجل هو أصل التصورات والمعتقدات والمفاهيم التي تتكون في عقول الناس وقلوبهم، وأن الله تعالى يظهر في كل مخلوق على حسب استعداده ولا يُعقل أن يظهر ممكن دون مشيئة الله وقدرته.

كما تُرجع المعتقدات إلى أصولها وهذه الأصول هي الذات، والذات هي الله تعالى الذي هم أصل كل معتقد يقول ابن عربي: "فكن في نفسك هَيْوَلي لصور المعتقدات كُلِّها فإن الإله تبارك وتعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عَقْدٌ دون عَقْدٍ" [1].

ومما جاء من كلام المناصرين لابن عربي قول سيدي أحمد سكيرج[2]: "قد حذّر جماعة من أعلام الأمة من مطالعة هذا الكتاب[3]على حسب ما لديهم ومبلغهم من العلم..بأنه ضال مضل...وقال بتحريم مطالعته للخصوص فضلا عن العموم وهو فيما صرح به على رؤوس الأشهاد إما لجهله وهو الظاهر، حيث أنه لم يعرف اصطلاح الشيخ الأكبر...ولو كان عارفا بما انطوت عليه الشريعة التي عرف منها المجتهدون مالم يكن محصورا في مذهب ما تجرأ على أن يمس به هذا الجناب الأرفع...فلعلم الباطن المعبر به على الأسرار والحقائق العرفانية عند العارفين اصطلاحات لا ينازعهم فيها غير الجاهل الجهل المركب..وما كان من حقه أن يخوض لا بنفي ولا بإثبات فيما خاض فيه الثقات الأثبات" [4].

إضافة إلى ما سبق هناك ردود على كتبٍ أُلفت ورسائل كتبت تنتقد من انتقد ابن عربي، وهذه الردود عناوينها استعملت فيها ألفاظ موجزة لكنها بأسلوب التهكم و المسّبة ما يخرجها عن أدب المجادلة والحوار.

نذكر **<u>الهندي المكي الحنفي</u>**[5] :الذي ألف رسالة بعنوان: "إمْحَاض النصيحة الصحيحة عنِ أمراض باطل النصيحة النَّطِيحة بِنَطْحِها قرون جهل صاحبها فصارت جيفةً مريحة"رد فيها صاحبها على كتاب النصيحة لابن المقرئ[6].

---

(1) ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، ت: عاصم إبراهيم الكيالي الدرقاوي، ص99.

(2) سكيرج من كبار المناصرين لابن عربي، وقد وضع شروحا لمؤلفاته.

(3) يقصد به كتاب الفتوحات المكية.

(4) أحمد سكيرج الأنصاري: مفتاح الفتوحات المكية، ت: محمد الراضي كنون، ص3.

(5) **الهندي**: ولد سنة: 776ه، وتوفي سنة: 835ه، هو: علي بن أحمد بن علي المهائمي الهندي، أبو الحسن علاء الدين المعروف بالمخدوم: باحث ومفسر ومتصوف كان يقول بوحدة الوجود، متبعا بذلك ابن عربي مولده ووفاته في مهائم بالهند، وله مصنفات كثيرة، في التفسير والتصوف وشرح مؤلفات ابن عربي (**ينظر**: الزركلي: الأعلام، ج: 4، ص: 257/ **وينظر**: صديق بن حسن القنوجي: أبجد العلوم، الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، ت: عبد الجبار الزكار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1978، ج: 3، ص: 220).

(6) ذكرها السخاوي في مؤلفه القول المنبي عن ترجمة ابن عربي، ج: 2، ص: 53/ ولقد نسب الرسالة لأبو الحسن المكي الحنفي، وبعد البحث تبين أنّ هذا العالم لم يؤلف هذه الرسالة بل لصاحبه المذكور أعلاه، ولقد وقع خلط بينهما، والسبب راجع لتشابه النسب، كما أنّ كلاهما من بلاد الهند، لكن الأول يلقب بالهندي والثاني لم تنسب التراجم هذا اللقب

تطبيقية نقدية

ومن العلماء من ينتقد مذهب ابن عربي وأسلوبه الرمزي الإشاري، لكن في الوقت نفسه تجده يستعمل الطريقة ذاتها في التأويل وتوظيف المصطلحات، نأخذ منهم على سبيل المثال:

السهروردي: الذي ذُكر ضمن المعارضين لمذهب ابن عربي، ففي الكتاب ذاته عوارف المعارف يقول: "...ولا يتحقق بهذا الوصف من اصدق الافتقار إلاّ عبد كوشف باطنه بصفاء المعرفة وأشرق صدره بنور اليقين وخلص قلبه إلى بساط القرب.." (1).

وقال في موضع آخر مقولة تشبه في غالبها مقولات ابن عربي: "...ومثال فيض النور على الوجه من القلب كفيضان نور السراج على الزجاج والمشكاة، فالوجه مشكاة والقلب زجاج، والروح مصباح، فإذا تنعّم القلب بلذيذ المسامرة ظهر البشر على الوجه، قال تعالى: ﴿ **تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ** ﴾ فلما نظرت نضرت، فأرباب المشاهدة من الصوفية تنورت بصائرهم بنور المشاهدة، وانصلقت مرآة قلوبهم وانعكس فيها نور الجمال الأزلي، وإذا أشرقت الشمس على المرآة المصقولة استنارت الجدران " (2).

فهذه المصطلحات التي وظفها هذا العالم كالكشف والباطن، المعرفة، الإشراق، النور، القرب وغيرها هي ذاتها التي استعملت في رمزية ابن عربي فكيف يُآخذ هو بما اعتمد عليه غيره.

فإن قال قائل أن هذه الألفاظ غير مُوهِمة ولا تدل لا من قريب ولا من بعيد على فكرة التجلي والحلول.

فالجواب أن السهروردي عمد إلى استعمال ألفاظ أكثر إيماء بالاتحاد كلفظ الفيض، المسامرة، المشاهدة، المرآة. فهذه الألفاظ التي وظفت في النص السابق الذكر فيها من الإشارة إلى فكرة الاتحاد والتجلي ما قد يُعاب عليه في استعماله لها، لكن ما عُرف وقوع العتب عليه كوقوعه على ابن عربي.

وهذا نص آخر من نصوصه الحاملة للرمزية المشابهة لرمزية ابن عربي: "أرباب التمكين خرجوا من مشائم الأحوال وخرجوا حجب القلوب وباشرت أرواحهم سطوع نور الذات، فارتفع التلوين لعدم التغيير في الذات، إذ جَلَّت ذاته

له، وترجمته هي: علي بن أحمد بن علي بن محمد بن داود نور الدين أبو الحسن البيضاوي المكي الحنفي، الهندي المولد، رحل من الهند في صغره ونشأ بمكة وحفظ القرآن وكتبا في الفقه وغيره، وتعلم على الكثير من المشائخ وأجازه العديد من العلماء، فكان من نبهاء الفقهاء في زمانه، كانت له أسفار، مات أثناء سفره من عدن إلى الهند غرقا عام 824ه شهر رمضان (**ينظر**: السخاوي شمس الدين: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار الجيل، بيروت، ط: 1، 1412ه/ 1992م، ج: 5، ص: 175) .

(1) السهروردي: عوارف المعارف، الباب الرابع في شرح حال الصوفية واختلاف طريقهم، ص7.

(2) السهروردي: المصدر نفسه، الباب السادس والخمسون في معرفة الإنسان ربه، ص59.

عن حلول الحوادث والتغيرات، فلما خلصوا إلى مواطن القرب أنصبة تجلي الذات ارتفع عنهم التلوين." (1).

المعنى الذي ينطوي عليه النص هو معنى التجلي الذي قاله به ابن عربي في أن تجلي الذاتي لا يكون في مواطن فيها تلوين أي مازالت تتبع هواها وشهواتها فإذا كان عندها استعداد للقرب كان التجلي.

وحوصلة الكلام أن السهروردي لم يكن الوحيد التي انتقد منهج ابن عربي ومذهبه في التأويل ثم سار على طريقته وتأويلاته، فنجد من المتصوفة الكثير من عابوا على ابن عربي ووظفوا أسلوبه وألفاظه ورمزيته ووقعوا في بحر التأويل والرمز في استعمال المصطلحات ذاتها والمفردات نفسها...فكيف بمن يرمي وهو ليس برام.

إن الذي يحاول دراسة ابن عربي أو نصوصه، تُواجه عقبتين أساسيتين:

العقبة الأولى: تتمثل في إشارات الصوفية ورموزهم الغامضة، التي تقع على النفوس موقعين، قد يكون موقعا حسنا يثير همم النفوس بإشارات جذابة فيترجمها السلوك والمجاهدة، أو يقع موقعا سيئا فتتلقاها النفوس بالنفور والطرد والإقصاء فتتنكرها.

أما **العقبة الثانية**: فهي غموض النيّة وخفاء المقصد الذي سببه غموض الأسلوب فهذا يوقع الناظر في فلسفة ابن عربي داخل دوامة الحيرة فلا يتبيّن له المقاصد العامة من وراء كلامه.

فلربما –وهو الحال- أن ابن عربي مقصده مقصد الحب الإلهي، فحبه لله ﷻ سبحانه وتعالى وعشقه للذات الإلهية عشقا انتهى به دون سائر الصوفية الفلاسفة إلى تقرير وحدة الوجود وإخراجها في مذهب فلسفي استمده من القرآن الكريم والحديث وعلم الكلام، ومن مذاهب فلسفية مختلفة، وطبع كل ذلك بما كان ينبع في أعماقه من حب وإيمان وقد امتزجا بعلم خالص أبدعه ابن عربي.

وليس الغرض من هذه الدراسة تحرير محل النزاع وبيان لُبه وجوهره فتلك قضية قد أبدع العلماء في تحليلها وبيانها، بقدر ما هي محاولة العثور على رابطة مشتركة بين المؤيد والمعارض، من خلال فهم تلك الأبجديات الغامضة التي تعتبر فواصل متباينة بحاجة إلى توضيح.

فقد فتحت المعارضة والتأييد لابن عربي بابا من التفكير، في قبول البعض ورفض البعض بسبب نوعية خطابه وأسلوبه، وهذا ما شكل و بحق حجر عثرة لمن أراد الغوص في هذه العقلية الفلسفية ذات طابع ديني.

---

(1) السهروردي: المصدر نفسه، الباب الثاني والستون في شرح كلمات مشيرة إلى بعض الأحوال، ص65.

والحق أن هذه الرمزية التي عرف بها ابن عربي، قد ألهمت العقل المفكر خطوة أخرى من التأمل، ذاك أن الفطرة الحقيقية لا تتطلب أكثر من قراءة متأنية مبنية على فطرة التذوق، ولا سبيل إلى إدراك هذا إلاّ بتذوقه، فكما يقال: "لا يمكن معرفة مذاق العسل الحلو إلاّ بعد تذوق طعمه" وهذا هو حال المتصوف عامة وابن عربي خاصة.

من هذا المنطلق فإن الحيرة التي دخلها الفكر الفلسفي الإسلامي إزاء الإشكالية الرمزية التأويلية لابن عربي لم تنته إلا بقناعة البعض وعداوة البعض الآخر، وكلا الطائفتين تُعذر على توجهها، وكلاهما أساس رصين في أصالة التوجه الصوفي على الرغم من أن هذا الصنيع من الكتابات الإشارية خلّف انقساما لامس جانبا كبيرا من عقائد الناس وجعلها في محك صعب.

إلاّ أن العقل الصوفي سائر في دربه يواجه معركته اللفظية والمعنوية التي سمحت بكل أنواع المزايا والميزات في مختلف فنون العلم.

ولا أكون قد جانبت الصواب إن قلت أنّ الرمز والتأويل في هذا الحال قد وضع النصوص المؤولة بين سِنْدان المنحة ومطرقة المحنة، فأيها الغالب.

مع ذلك فإن جيلا واسعا من الباحثين والمهتمين عملوا على جهاد فكري لهذه الثنائية المتضادة من خلال دراسات تأصيلية، مفادها النظر إلى المقصد الذي دفعه حتى تَكلم بما تَكلم.

ونُقر أن ابن عربي ما بدت مقاصده جليّة ونواياه ظاهرة بينة، من أجل ذلك وجب النظر للنوايا.

وينبغي التنبيه إلى أنّ طرق الكشف عن الخفايا يكون **بالذوق والتوسم والإشارات**(1). هي حال ابن عربي، فلعله في حال من الحالات التي انفرد بها توسمت عنده إشارات ما عرفت عند العرب فوظفها على حسب ذوقه وحاله الذي كان تحت تأثيره.

والحق أنه يجوز للعقل العربي توظيف الألفاظ لمعان على سبيل الإشارة لم تكن معهودة في عرف العرب.

وخير ما يختم به قول ***الرسول*** ﷺ: **" إنما الأعمال بالنيات"**

(1) **ينظر**: الأخضر الأخضري: متن القاصد إلى علم المقاصد، منشورات مخبر الدراسات القرآنية والمقاصدية، مكتبة الرشاد، الجزائر، ط1، 2016م، ص14.

تطبيقية نقدية

وقوله أيضا ﷺ رواية عن مسلم، كتاب الزكاة:" **الخيل ثلاثة، فهي لِرَجُلٍ أَجْر، ولرجل سِتْر، ولرجل وِزْر، فأما التي هي له أجر، فالرجل يتخذها في سبيل الله ويعدها له...وأما الذي هي له ستر: فالرجل يتخذها تكرما وتجملا ولا ينسى حق ظهورها وبطونها في عسرها ويسرها، وأما الذي عليه وزر فالذي يتخذها أَشَرا وبَطَرًا وبَذَخًا ورياء الناس فذاك الذي هي عليه وزر"**



الخاتمة:

كان لهذه الدراسة نصيب في مرافقة ابن عربي في فكره حول توحيد الوجود، والسير معه من المنهج العقلي والحسي والصوفي إلى آخر شوط في فكره الذي إذا حاول الإنسان التعمق فيه وجد نفسه معلقا بين إدراكه وعدمه، لأنّ الخطاب الصوفي عند ابن عربي ظاهرة فذة وذلك لقدرته على استعاب المعرفة الدينية والفلسفية وفتحها على عالم المعرفة.

فتجربة ابن عربي تجربة متميزة حوتها النصوص الصوفية بإبداعها المعرفي والروحي، وذلك من خلال انتهاجه أسلوبا متميزا وخاصا في التعامل مع اللغة و ربطها بالتجربة الروحية.

وعلى يد ابن عربي تحددت بوضوح وعمق مدلولات المصطلحات الصوفية المتداولة قبله.

وأغلب نصوص ابن عربي ماهي إلاّ ترجمة لأطوار تجربة ذاتية وجودية عميقة بالنظر إلى علاقة الذات مع الكون والمعرفة.

لم يختلف القدامى والمحدثون في أمر شخص ومذهبه قدر ما اختلفوا في شخص ابن عربي، فهم يتراوحون في الحكم عليه ما بين متهم له بالزندقة والكفر والإلحاد، إلى مجلّ له ورفع مقام، ليصل درجة الأولياء، ولكن الكل يجمع على أنّه من أغرب العلماء نحلة وأكثرهم تعقيدا وأجنحهم خيالا، وأقدرهم على التأويل والرمز والإشارة، الذي في كثير من الاحيان يصعّب فهم المسألة، مما يدفع بنا إلى الربط بين المسائل محاولة استعاب الفكرة، ومما يزيد الأمر تعقيدا أنك تجد موقفه من قضاياه مبثوثا في مؤلفاته سواء ما تعلق بالأجزاء أو الكتب المنفردة أو الرسائل.

وهذا راجع لعقلية ابن عربي في فهم النصوص ورمزيته التأويلية وربما راجع هذا لفكره المنطوي على الدائرية التي يقوم عليها الكون، فالكون كله في دائرة مغلقة لا يعلم أي طرفها في حركة دائمة مستمرة لا يعلم أي اتجاهها ولا تتقيد بوجهة محددة، والكون هو وحدة الوجود فيستلزم وحدة الصور، فيستلزم وحدة الحروف فاستلزم وحدة مؤلفاته التي إذا أراد الباحث فهم فكرة لابد أن يبحث في جميع وحداتها من المؤلفات الأخرى لعدم استقلاليتها عن بعضها البعض.

ولأخذ موقف محدد من فكره لابد للباحث من العودة لآراء من سبقه من المتصوفة والفلاسفة المسلمين وغيرهم من الفلاسفة اليونانيين.

وكذا الاستعانة بشروحات المؤلفات سواء كانت مؤيدة أو معارضة.



خاتمـــــة

فابن عربي - كما يعبر عن نفسه - سافر وعاد لنسافر معه للبحث عن الحقيقة المطلقة وكانت نقطة الانطلاق هي خط النهاية الذي تربع على فكرة وحدة الوجود ودخل إلى هيكل التصوف.

لقد اعتمد ابن عربي على العقل في توحيد الوجود فاستخدم المنطق لإثبات عدم وجود شريك الله ﷻ.

وفي سفره الروحي وصل إلى معرفة القدر وأسراره، وتوحيد الوجود عن طريق البصيرة، ولا يمكن للباحث الجزم بهذه الفكرة إلا إذا مرّ بالتجربة نفسها وذاق أذواق هذا السفر الذي سافر فيه ابن عربي ليستطيع الحكم على مصدقيتها وعدمها، فيعيش التجربة ليتحقق منها.

وما يمكن قوله هو أن بين العقل والبصيرة تكاملا بارزا عند ابن عربي، فهو إن كان قد اعتمد على العقل في البحث عن الحقيقة، اعتمد أيضا على البصيرة في التحقق، لذا تجده قد تكلم على اليقين ومراتبه: علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين.

حاول ابن عربي الإجابة عن كثير من الأسئلة المحيرة التي كان يطرحها الإنسان على نفسه إذا خلا بنفسه منها مسألة الخير والشر والعقاب والتواب، فأراد أن يثبت أن العبد هو حق مشهود في خلق متوهم، فقصد بالخلق نقل الموجودات من الحضرة العلمية إلى عالم الشهادة والحس، فهو الخيال، والحق هو الوجود وحده، فكيف للإنسان أن يتيقن من أنّ مالا يدركه ليس وهما ومايدركه وهما وخيالا وبأيّة قوة يصل إلى هذا اليقين؟ !

وإذا كان الله سبحانه وتعالى دوره متعلق بنقل الموجودات إلى عالم الشهادة يعني من طور القوة إلى طور الفعل، فما هي القدرة اللامتناهية التي تكلم عنها ابن عربي؟

وإذا كان الوجود قد تجلى عن الله في صور أعيان وإذا كان ظهورها أو وجودها يفيض من الله كما يفيض النور عن الشمس، فليس الله ﷻيد في إيجادها، ولربما يقال أن ابن عربي جعل الله سبحانه وتعالى مركبا من غير أن يقصد، أو جعل لأعيان قدرة لامتناهية التي فاضت منه سبحانه وتعالى، فما المقصود بهذا ؟

ابن عربي وضع مذهبا دقيقا في تفسير العالم، هدفه النهائي هو رفع كل تعدد وتكثر في الحقيقة العقلية إلى الموجود الأول الإلهي الواحد.

ومن العقيدة إلى الخيال إلى المرآة إلى السفر إلى الجمال إلى علم الكلام على الرغم من مناداته بالاكتفاء من هذا الأخير أو التقليل من الخوض فيه، تجده



خاتمــــة

يخوض فيه في محطات كثيرة ويقول أن الصوفي يتلقى العقائد الصحيحة بالكشف، فأين محل الكسب والإجتهاد ؟

الخيال جزء مهم من موضوع الجمال عند ابن عربي والجمال مجاله الطبيعة والمرأة، وبه يحصل الإبداع.

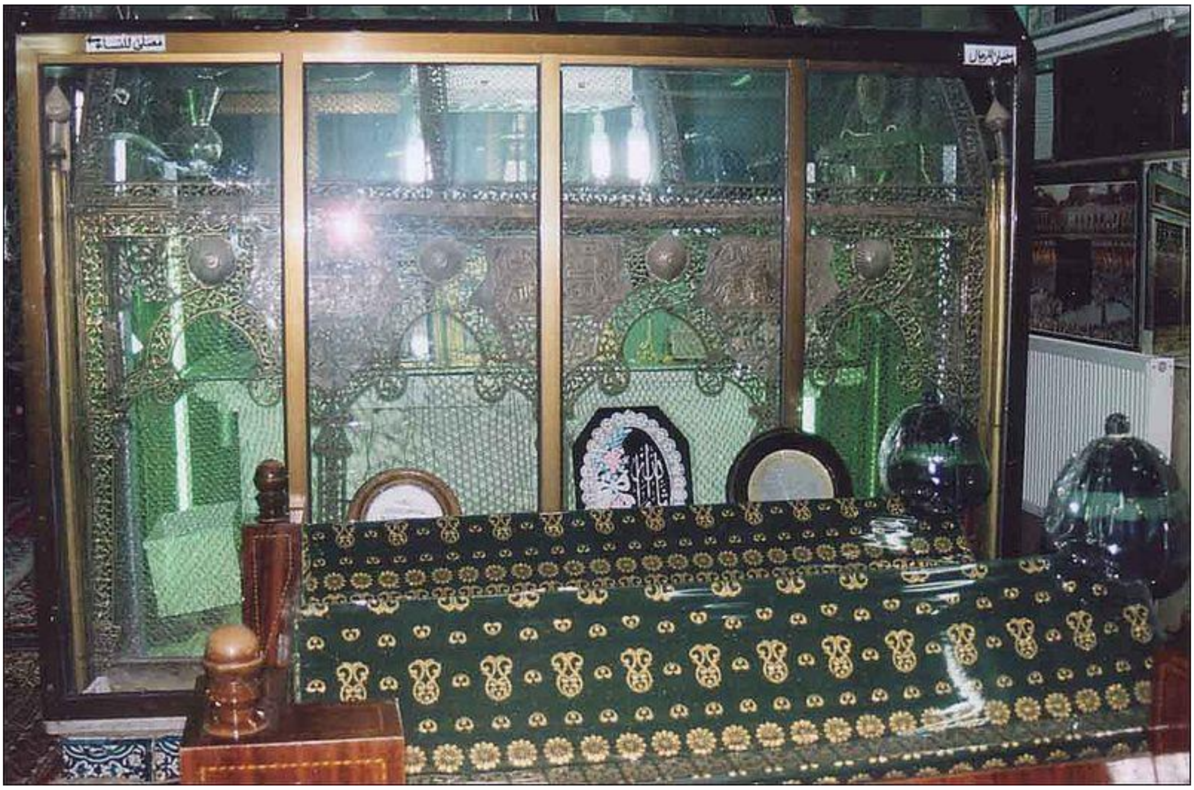
فالمرأة رمزية الكيان المنفعل اعتمد فيه ابن عربي على الغزل لذلك تجد أشعاره مفعمة بشعر الغزل الذي كله رمز وتأويل، ومخافة عدم فهم المراد لجأ ابن عربي إلى مؤلف ترجمان الأشواق لبيان المراد من تأويلاته وهذا الشرح وهذه الترجمة هي بحاجة إلى شرح و فك رموزها ليفهم المقصود وموقفه الجريء من علاقة المرأة بالرجل وعلاقة المرأة بالله ﷻ ورمزية الأحادية فيها.

أما الحروف فهي أسرار ومواطن أسرار، فالدلالة الرمزية التي يضيفها ابن عربي على الحروف ليست دلالة ثابتة ذات بعد واحد، بل هي دلالة متحركة تتسم بقدر هائل من التنوع، وهذا ما يعطي معان وجودية معرفية متنوعة، فقد نظر لكل حرف على أنه أمر إلهي فيه نفخة ونفحة من نفس قدسي رباني لا يعلم سرّه إلاّ خواص الخاصة وبهذه الحروف تشكلت المفردات فتشكلت أسرارها في القرآن الكريم، فتشكلت أسرار أسماء الله تعالى وصفاته.

إن هذه الدراسة تضع الباحث في صلب الفكرة، وتجرؤه على الخوض فيما قد يعجز غيره على الخوض فيه.

فابن عربي وإن عجز الباحث عن فهم مراده أحيانا أو أدرك منه أحيانا أخرى فهو فتح بابا أو أبوابا ربما ما تجرأ غيره على فتحها، على الرغم من الانقسام في الحكم الذي وقع على فكر ابن عربي بين مؤيد ومعارض وربما لم يشهد صوفي من قبل هذا الاهتمام الذي شهده هو، ولن تعرف أهمية هذا الفيلسوف إلاّ بعد النظر إلى موروثه الأدبي الصوفي.

ويشارك هذا الاهتمام دراسات حديثة مستحدثة سواء من مستشرقين أو أجانب، فصار يضرب به المثل في علم التصوف والخيال.



ضريح ابن عربي







جامع ابن عربي

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم
السنة النبوية

قائمة المصادر والمراجع:

الأدب و اللغة العربية:

- - أحمد بناسي: **دراسات في الإسلام واللغة العربية**، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، 2004.
- - إميل بديع يعقوب: **فقه اللغة العربية وخصائصها**، دار العلم للملايين، بيروت،ط: 2،/ 1986م.
- - ابن الأثير ضياء الدين: **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر** ويليه الفلك الدائر على الأدب الثائر، ت: أحمد الحوفى، بدوى طبانة، دار النهضة، القاهرة، القسم الأول، المقالة الأولى في الصناعة اللفظية.
- - إبراهيم محمد الجرمي: **أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين**، دار قتيبة، سوريا، ط:1، 1427ه/2002م.
- - إدريس حمادي: **الخطاب الشرعي وطرق استثماره**، الدار البيضاء، ط: 1، 1994م.
- -ابن جني: **الخصائص**، ت:عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1424هـ2003م.
- - الجرجاني: **التعريفات**، ت: عبد الحكيم القاضي، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط: 1، 1411ه/ 1991م.
- - خالد عبد الله الكرمي: **الجامع في الآداب والحكم**، دار الكتب العلمية بيروت، ط:1: 1426ه/ 2005م.
- - الراغب الأصفهاني أبو القاسم: **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، ت: عمر الطباع، دار الأرقم، بيروت، ط: 1، 1420ه/ 1999م.
- - ابن رشيق القيرواني: **العمدة في محاسن الشعر وآدابه**، ت: محمد عبد القادر أحمد عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت.
- - الزمخشري جار الله: **المفصل في صنعة الإعراب**، ت: إميل بديع بعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1420ه/ 1999.
- - عبد السلام أحمد الراغب: **الدراسة الأدبية _النظرية والتطبيق_، نصوص قرآنية**، دار الرفاعي، سوريا،ط:1: 1425ه/2005م.
- - طائع الحداوي، **سيميائيات التأويل، الإنتاج ومنطق الدلائل**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006.

- - ابن فارس أبو الحسين: **الصّاحبي في فقه اللغة العربية و مسائلها وسنن العرب في كلامها**، ت: عمر فاروق الطّباع، مكتبة المعارف، بيروت، ط: 1، 1414ه/1993م.
- - ابن قتيبة: **كتاب المسائل والاجوبة في الحديث والتفسير**، ت: مروان العطية، محسن ضرابة، دار ابن كثير، دمشق، ط: 1، 1410ه/ 1990م.
- - المبرد أبو العباس محمد بن يزيد: **الكامل في اللغة والأدب**، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ-2003م.
- - محمود كراكي: **خصائص الخطاب الشعري في ديوان أبي فراس**، دراسة صوتية تركيبية، دار هومة الجزائر، ط: 1999م.
- - محمد محمد يونس علي: **المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية**، دار المدار الإسلامي، ليبيا، ط2، 2007.
- - مكي درار: **المجمل في المباحث الصوتية من الآثار العربية**، دار الأديب للنشر وهران، ط2، 2006م.
- - نور الهدي الكتاني، **الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحدين**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1429،1هـ 2008م.
- - عبد الوهاب المسيري: **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1422هـ2002م.

- **أصول الدين والفلسفة وعلم الكلام والتصوف**

- - الأمير عبد القادر الجزائري: **المواقف الروحية والفيوضات السبوحية**، ت: عاصم إبراهيم الكيالي الحسين الشاذلي الدرقاوي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1425هـ-2004م.
- - الأمير عبد القادر: **المقراض الحاد لقطع لسان منتقص دين الإسلام بالباطل والإلحاد**، ت: محمد بن عبد الله الخالدي المغربي، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- - أحمد بن زروق الفاسي: **قواعد التصوف**، ت: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 2، 1429ه/ 2005م.
- - أحمد زكي تفاحة: **النفس البشرية ونظرية التناسخ**، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب العالمي، د.ط، 1987.
- - أحمد محمد بناني: **موقف الإمام ابن تيمية من التصوف والصوفية**، دار العلم للنشر السعودية،ط1: 1406/ 1986.
- - الأشعري أبو الحسن: **الإبانة عن أصول الديانة**، ت: عبّاس صباغ، دار النفائس لبنان، ط1: 1414ه/ 1994م
- - الأشعري أبو الحسن: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة، مصر، ط: 1، 1369ه/ 1950م.
- - ألبير نصري نادر: **النفس البشرية عند ابن سينا**، دار المشرق بيروت، ط: 3، 1986م.

- - آل الشيخ عبد الرحمان بن حسن: **فتح المجيد شرح كتاب التوحيد**، ت: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار الفيحاء، دمشق، دار السلام، الرياض، ط: 1، 1413ه/ 1992م.
- - البغدادي عبد القاهر: **أصول الدين**، ت: مدرسة الإلهيات بدار الفنون، مطبعة الدولة، استانبول، ط: 1، 1346ه/ 1928م.
- - البوطي محمد سعيد رمضان: **كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق**، دار الفكر المعاصر، ط:9، 1424ه/ 2003م.
- - التفتازاني سعد الدين: **شرح العقائد النسفية المحشى بعِقد الفرائد على شرح العقائد**، ت: محمد علي، مكتبة البشرى، باكستان، ط: 1430ه.
- - ابن تيمية تقيّ الدين: **مجموعة الفتاوى الكبرى**، ت: عامر الجزار، أنور الباز، دار الوفاء، مصر، ط: 3، 1426ه/ 2005م، مج التصوف: 11
- - ابن تيمية تقي الدين، **مجموع فتاوي**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف السعودية، ط:1424هـ-2003م، ج9.
- - ابن تيمية تقيّ الدين: **مجموعة الرسائل الكبرى**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج: 1،الرسالة الأولى الفرقان بين الحق والباطل.
- - ابن الجوزي عبد الرحمن: **تلبيس إبليس**، دار الكتاب، مصر/ لبنان، دار إحياء الكتب العربية:1336ه/1918م.
- - الجويني: **كتاب الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد**، ت: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط: 1، 1430ه/ 2009م.
- - جان شوقلني: **التصوف والمتصوفة**، ت: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، بيروت.
- - جميل صليبيا: **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب العالمي، بيروت، ط: 1414ه/ 1994م.
- - حميدي خميسي: **نشأة التصوف الفلسفي في المغرب الإسلامي الوسيط** _اتجاهاته، مدارسه، أعلامه_ دراسة، عاصمة الثقافة العربية الجزائر:2007.
- - حنّا الفاخوري، خليل الجر: **تاريخ الفلسفة العربية** ـمقدمات عامةـ الفلسفة الإسلامية، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993م.
- - الحلاج: **الطواسين**، إعداد: رضوان السح، تقديم عبد القادر الحصني، طاسين الفهم.
- - داود بن محمود بن محمد القيصري: **شرح تائية ابن الفارض الكبرى**، ت: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- - ابن رشد: **تهافت التهافت**، ت: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط1، 1964.
- - زكي مبارك: **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، دار الجيل بيروت.

- - زكي نجيب محمود: **المعقول واللاّمعقول في تراثنا الفكري**، دار الشروق، بيروت.
- - ابن سينا: **كتاب الشفاء** – الفن السادس من الطبيعيات (علم النفس).
- - السبكي تاج الدين، **معيد النعم ومبيد النقم**، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1407هـ-1986م.
- - السكندري ابن عطاء الله: **لطائف المنن**، ت: عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، ط: 3،2006م.
- - السهروردي: **عوارف المعارف**، ت: عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2006م.
- - ساعد خميسي: **أبحاث في الفلسفة الإسلامية**، دار الهدى، الجزائر، ط: 2002م.
- - الشهرستاني أبو الفتح: **الملل والنحل**، ت: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 2، 1413ه/ 1992م.
- - الشنقيطي : **استحالة المعية بالذات وما يضاهيها من متشابه الصفات**، المطبعة المحمودية، مصر.
- - صلاح المؤيد العقبي: **الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر، تاريخها ونشاطها**، دار البصائر، الجزائر، ط:1، 2002م، ط: خاصة، 2009.
- - الطوسي أبو النصر سراج: **اللمع**، ت: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ط:1380ه/ 1960م.
- - ابن عجيبة عبد الله: **معراج التشوف إلى حقائق التصوف ويليه كتاب النقاب عن سرّ لب الألباب**، ت: عبد المجيد خيّالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء.
- - العفيف التلمساني: **شرح مواقف النفري**، ت: جمال المرزوقي، تصدير: عاطف العراقي، مصر، 1995م.
- - العدلوني محمد الإدريسي: **التصوف الأندلسي، أسسه والنظرية وأهم مدارسه**، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2005.
- - الغزالي أبو حامد: **إحياء علوم الدين، مع مقدمة في التصوف الإسلامي ودراسة تحليلية لشخصية الغزالي وفلسفته في الإحياء**، ت: يدوي طبانة، مكتبة كرياطه فوترا سماراغ، أندونسيا.
- - الغزالي أبو حامد: **إحياء علوم الدين، ومعه المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار** للعراقي أبو الفضل زين الدين، دار ابن حزم، بيروت، ط: 1، 1426ه/ 2005م.
- - الغزالي أبو حامد: **تهافت الفلاسفة**، ت: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت ط: 1426ه/2005م.
- - الفارابي أبو النصر، **إحصاء العلوم**، ت: علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط: 1، 1996م.

- - عبد الفتاح المغربي: **الفرق الكلامية الإسلامية**، مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: 2، 1415ه/ 1995م.
- - عبد الفتاح أحمد الناوي، **أصالة التفكير الإسلامي في علم الكلام**، مكتبة دار العلوم: 1404ه-1983م.
- - ابن القيم الجوزية: **الفوائد**، ت: طاهر غريب، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط: 1425ه/2004م.
- - ابن القيم الجوزية: **الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي**، أو الداء والدواء، ت: ناصر الدين الألباني، خرج الأحاديث: عمرو عبد المنعم سليم، مكتبة عباد الرحمان، مصر، ط:1426ه/2005م.
- - ابن القيم الجوزية:**كتاب الروح**، ت: محمد تامر، دار التقوى للتراث، مصر، ط: 2003م.
- - ابن القيم الجوزية: **روضة المحبّين ونزهة المشتاقين**، ت: عصام فارس الحرستاني/ محمد يونس شعيب، دار الجيل، بيروت، ط: 1: 1413ه/ 1993م.
- - ابن القيم الجوزية: **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**، دار الفكر بيروت،ط1: 1424ه/ 2003م.
- - ابن القيم الجوزية: **حادي الأرواح إلى جنّة الأفراح**، ت: محمد خالد العطّار، دار الفكر بيروت، ط1: 1422ه/ 2002م.
- - ابن القيم الجوزية: **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، ت: محمد عبد الله، دار التقوى، مصر، ط 2004م.
- - القاضي عبد الجبار: **الأصول الخمسة**، ت: فيصل بدير عون، مجلس النشر العلمي، ط:1، 1998م.
- - القشيري أبو القاسم: **الرسالة القشيرية**، تعرف بالرسالة في رجال الطريقة أو الرسالة المباركة، دار صادر، بيروت، ط:3، 2011م.
- - الكلاباذي أبو بكر: **التعرف لمذهب أهل التصوف**، ت: أرثر جون أربري، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- -كمال مصطفى الشين: **الفكر الشيعي والنزعات الصوفية**، مكتبة النهضة، 1966م.
- - عبد الكريم الخطيب: **التصوف والمتصوفة في مواجهة الإسلام**، دار الفكر العربي، القاهرة، ط: 1980م.
- - ماسينيون و مصطفى عبد الرازق: **التصوف**، تر: إبراهيم خو رشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط:1: 1984م.
- - محمد هشام سلطان: **العقيدة والفكر الإسلامي**، مكتبة رحاب، ط:1408ه-1988م.
- - محمد جلال شرف، **الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي**، دار النهضة العربية، بيروت.
- - محمد بن تومرت: **أعزّ ما يطلب**، ت: عمار طالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،ط: 1985م.

- - محمد شلتوت: **الإسلام عقيدة وشريعة**، دار الشروق، بيروت، ط: 16: 1410ه/ 1990م.
- - محمد رياض الأحمد السلفي الأثري: **فانذرتكم نارا تلظى، أخبار الهاوية وعذاب الزبانية**، عالم الكتب، بيروت،ط 1: 1422/ 2002م.
- - محمد وفا الأميري: **آيات الله تعالى** "سنريهم أياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق"، دار رضوان ،حلب.
- - محمود زيدان: **نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلسفة الغرب المعاصرين**، دار النهضة العربية،ط:1/ 1989م.
- - محمود يعقوبي: **فلسفة الطبيعة**، الكتاب الثاني خلاصة الميتافزياء، دار الكتاب الحديث، ط: 1422هـ/2002م.
- - محي الدين الطعمي: **إحياء علوم الصوفية**، المكتبة الثقافية، بيروت، ط:1: 1414ه/ 1994م.
- - **المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط: 1403ه/ 1983م.
- - النّفري ابن عباد الرّندي: **الحكم العطائية لابن عطاء السكندري**، ت: محمد عبد المقصود هيكل، إشراف: عبد الصبور شاهين، مركز الأهرام، مصر، ط: 1، 1408ه/1988م.
- - النسفي أبو البركات: **شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة المسمى بالاعتماد في الاعتقادات**، ت: عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط1، 2011م.
- - ندره اليازجي: **مقالة في العقل والنفس والروح**، دار اليقظة.
- - الهروي عبد الله الأنصاري: **كتاب منازل السائرين**، دار الطتب العلمية، بيروت، ط: 1408ه/ 1998 م.
- - يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مؤسسة الهنداوي للتعليم، القاهرة، ط: 2012م.

○ أصول الفقه والمقاصد:

- - الأخضر الأخضري: **متن القاصد إلى علم المقاصد**، منشورات مخبر الدراسات القرآنية والمقاصدية، مكتبة الرشاد، الجزائر، ط1، 2016م.
- - الأخضر الأخضري: **أثر المقامات الكاشفة عن المقاصد وتطبيقاتها**، مكتبة الرشاد، الجزائر، ط: 1، 2016م.
- - الآمدي: **الإحكام في أصول الأحكام**، ت: عبد الرزاق عفيفي، دار ابن حزم، بيروت، ط:1، 1424ه/ 2003م.
- - إدريس حمادي: **المنهج الأصولي في فقه الخطاب**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط:1، 1998م.
- - بدران أبو العينين بدران، **أصول الفقه الإسلامي**، مؤسسة الشهاب الإسكندرية.
- - التفتازاني سعد الدين: **شرح المقاصد**، ت: عبد الرحمن عميرة، تصدير صالح موسى شرف، منشورات الشريف، إيران، ط1، 1409هـ 1989م.

- الجويني: **شرح نظم الورقات في أصول الفقه**، نظم شرف الدين يحيى العمريطي، شرحه: محمد بن صالح العثيمين، تخريج الأحاديث: صلاح الدين محمود، دار الغد الجديد، مصر، ص1: 1423هـ2002م.
- ابن حزم الأندلسي: **الإحكام في أصول الأحكام**، ت: أحمد محمد شاكر، تقديم: إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط: 1403ه/ 1983م.
- الدريني محمد الفتحي: **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، مؤسسة الرسالة،بيروت ط:3، 1418هـ/1997م.
- السرخسي أبو بكر: **أصول السرخسي**، ت: أبو الوفا الأفغاني، دار إحياء المعارف النعمانية، الهند، ط: 11414ه/ 1993م.
- السبكي تاج الدين: **الأشباه والنظائر**، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1411ه/ 1991م.
- الشاطبي أبو إسحاق: **الموافقات في أصول الشريعة**، ت: عبد الله دراز، ضبط: محمد عبد الله دراز، دار المعرفة، لبنان.
- الغزالي أبو حامد: **المستصفى في علم الأصول**، ت: محمد عبد السلام الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1413،1ه/1993م.
- القرافي شهاب الدين: **شرح تنقيح الفصول في إختصار المحصول في الأصول**، ت: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، ط:1424ه/ 2004م.
- المالكي أبو عبد الله محمد بن أحمد: **مفتاح الوصول في علم الأصول**، طبع على نفقة الحاج السير أحمدو بيلو، إشراف: أبو بكر محمود قمر، دار الكتاب العربي، مصر، ط1، 1382هـ1962م.
- محمد أبو زهرة: **أصول الفقه**، دار الفكر العربي، القاهرة.
- محمد عبد الله أبو النجا: **علم أصول الفقه**، مكتبة محمد علي صبيح، مصر، ط5، 1385هـ-1966م.
- محمد الخضرى بك، **أصول الفقه**، دار القلم، بيروت، ط1، 1407هـ1987م.
- وهبه الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر دمشق، ط2: 1418هـ- 1998م.

▪ التاريخ:

- إبراهيم القادري: **الإسلام السري في المغرب العربي**، دار سينا للنشر، القاهرة، ط: 1، 1995م.
- أحمد مختار العبادي: **في تاريخ المغرب والأندلس**، دار النهضة العربية، بيروت.
- آنخيل جنثالث بالنثيا: **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة من الإسبانية: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة
- أوليفيا ريمي كونستيل: **التجارة والتجاري الأندلسي**، تعريف فيصل عبد الله، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1423هـ2002م.
- ابن بيضون: **الدولة العربية في إسبانيا من الفتح حتى سقوط الخلافة**، دار النهضة العربية، بيروت، ط3، 1406-1986م.

- - جاسم بن محمد القاسمي، **تاريخ الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس**، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، ط: 1999 م.
- - حسن خضيري أحمد: **علاقات الفاطميين في مصر بدول المغرب (362-567/973-1171)**، مكتبة مدبولي، القاهرة ط:1.
- - حسين الضيقة: **الدولة العثمانية، الثقافة المجتمع و السلطة**، دار المنتخب العربي، بيروت، ط:1، 1417ه/ 1997م.
- - حمدي عبد المنعم محمد حسين: **التاريخ السياسي والحضاري للمغرب والأندلس في عصر المرابطين**، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط: 1997م.
- - ابن حزم الأندلسي: **جمهرة أنساب العرب**، ت: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، ط: 5.
- - ابن عبد الحكم: **فتوح مصر والمغرب**، ت: عبد المنعم عامر، شركة الأمل، القاهرة.
- - ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، وهي مقدمة الكتاب المسمى:كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط9، 1427هـ/2006 م.
- - روجيه غارودي: **الإسلام**، ت: وجيه أسعد، دار الفارابي، بيروت، ط: 2، 2002 م.
- - عبد الرحمن بشير: **اليهود في المغرب العربي، 22- 462ه/ 642- 1070م**، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط: 1، 2001م.
- - سامية مصطفى مسعد: **العلاقات بين المغرب والأندلس في عصر الخلافة الأموية (300-399ه/912-1008م)**، عين الدراسات و البحوث الإنسانية والاجتماعية،القاهرة، ط: 1، 2000م.
- - سعدون عباس نصر الله: **دولة المرابطين في المغرب والأندلس**، عهد يوسف بن تاشفين أمير المرابطين، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1405هـ1985م.
- - شوقي ضيف: **من المشرق والمغرب بحوث في الأدب**، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط: 1، 1419ه/ 1998م.
- - عبد العزيز سالم: **تاريخ المسلمين وأثارهم في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة**، دار النهضة العربية، بيروت، ط1408هـ 1988م.
- - عبد العزيز سالم: **في تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس**، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، ط1985.
- - عبد العزيز الثعالبي: **تاريخ شمال إفريقيا من الفتح الإسلامي إلى نهاية الدولة الأغلبية**، ت: أحمد بن ميلاد، محمد إدريس، مراجعة: حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 2، 1410ه/ 1990م.
- - عبد العزيز فيلالي: **العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس ودول المغرب**، دار الفجر، القاهرة، ط: 2، 1999م.

- - عزّ الدين عمر أحمد موسى: **دراسات في تاريخ المغرب الإسلامي**، دار الشروق، القاهرة، ط: 1، 1403ه/ 1983م.
- - عصام الدين عبد الرؤوف الفقي: **تاريخ المغرب والأندلس**، مكتبة النهضة، القاهرة، ط: 1990م.
- - عصام محمد شبارو: **الأندلس من الفتح العربي المرصود إلى الفردوس المفقود، (897-91هـ/710-1492م)** دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1423هـ 2002م.
- - ابن عذارى المراكشي: **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**. ت: ج. س. كولان، إليفي بروقشال، دار الثقافة، بيروت، ط: 2، 1400ه/1980م.
- - القلقشندي أبو العباس: **نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب**، ت: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط: 2، 1400ه/ 1980م.
- - ابن كثير أبو الفداء: **البداية والنهاية**، ت: أحمد بن شعبان بن أحمد، محمد بن عيادي بن عبد الحليم، مكتبة الصفا، القاهرة، ط: 1، 1423ه/ 2002م.
- - كمال السيد أبو مصطفى: **بحوث في تاريخ وحضارة الأندلسي في العصر الإسلامي**، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، 1993.
- - عبد الله محمد جمال الدين: **الدولة الفاطمية، قيامها ببلاد المغرب وانتقالها إلى مصر إلى نهاية القرن الرابع الهجري مع عناية خاصة بالجيش**، دار الثقافة، القاهرة، ط: 1411ه/ 1991م.
- - محمد فريد بك المحامي: **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، ت: إحسان حقي، دار النفائس، بيروت، ط: 1، 1401ه/ 1981م.
- - محمد محمد زيتون: **المسلمون في المغرب والأندلس**، المكتبة الإسكندرية، ط: 1411ه/ 1990م.
- - محمد بركات البيلي: **الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري**، دار النهضة العربية، القاهرة، ط: 1993م.
- - المراكشي محي الدين: **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، مطبع بريل، لبدن، ط: 1881م.
- - المسعودي أبو الحسن: **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ت: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، ط: 1، 1425ه/ 2005م.
- - المقري التلمساني: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ت: إحسان عباس، دار صادر، ط: 1388ه/ 1968م.
- - عبد الواحد شعيب: **دور المرابطين في الجهاد بالأندلس**، دار إقرأ، مالطا، ط1، 1399هـ1990م.

- **التراجم والسير و معاجم البلدان والموسوعات**

- - أسعد اليافعي: **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**، ت: خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1417ه/ 1997م.

- - البغدادي إسماعيل باشا: **هديةُ العارفين، أسماء المؤلفين وأثار المصنفين**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1951م.
- - ابن الجزري: **غاية النهاية في طبقات القراء**، ت: برجستراسر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1427هـ/2006م.
- - عبد الحليم محمود: **العارف بالله أبو العباس المرسي**، دار الكتاب العربي، مصر، ط: 1969م.
- - ابن حجر العسقلاني: **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، دار المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط: 1349ه.
- - حاجي خليفة: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، ت: محمد شرف الدين يالتقايا، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- - ابن خلكان شمس الدين: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ت: إحسان عباس، دار صادر بيروت، ط: 1972م.
- - الخطيب البغدادي: **تاريخ مدينة الإسلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها، المعروف بـــ: تاريخ بغداد** ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1، 1422ه/ 2001م.
- - الداوودي شمس الدين: **طبقات المفسرين**، ت: لجنة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1403ه/ 1983م.
- - الذهبي شمس الدين: **سير أعلام النبلاء**، ت: شعيب الأرناؤوط، مأمون الصاغرجي، محمد نعيم العرقسوسي ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:11، 1417ه/ 1996م.
- - الذهبي محمد: **المختصر المحتاج إليه من تأريخ الحافظ أبي عبد الله محمد بن سعيد بن محمد ابن الدبيثي**، ت: مصطفى جواد، مطبعة المعارف، بغداد، ط: 1371ه/ 1951م.
- - أبو عبد الرحمان السلمي: **الطبقات الصوفية**، ت: أحمد الشرباطي، مؤسسة دار الشعب، ط2، 1419هـ/1998م.
- - عبد الرحمن بدوي: **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات، ط: 1، 1984م.
- - الزركلي خير الدين: **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 15، 2002م
- - السبكي: **طبقات الشافعية الكبرى**، ت: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، ط2، 1413ه.
- - السخاوي شمس الدين: **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، دار الجيل، بيروت، ط: 1، 1412ه/ 1992م.
- - ابن سالم بن أبو الوفاء القرشي: **الجواهر المُضية في طبقات الحنفية**. ت: عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجرة للطباعة، ط2، 1413هـ-1993م.

- - الشعراني عبد الوهاب: **الطبقات الكبرى المسمى لمواقع الأنوار القدسية في مناقب العلماء والصوفية**، ت: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط:1، 1426هـ/2005م.
- - شكيب أرسلان: **الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية**، وهي معلمة أندلسية تحيط بكل ما جاء عن ذلك الفردوس المفقود، المطبعة الرحمانية، مصر، ط: 1، 1355ه/ 1936م.
- - الشوكاني: **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- - شادل حول، روني إيلي ألفا، جورج نخل: **موسوعة أعلام الفلسفة**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1412هـ-1992م.
- - ابن صاعد الأندلسي: **طبقات الأمم**، لوبس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط: 1916م.
- - صديق بن حسن القنوجي: **أبجد العلوم**، الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، ت: عبد الجبار الزكار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1978م.
- - ابن الطواح عبد الواحد: **سبك المقال لفك العقال**، ت: محمد مسعود جبران، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، ط: 2، 1376ه/ 2008م.
- - الطاهري زين الدين عبد الباسط بن خليل ابن شاهين: **نيل الأمل في ذيل الدول** ، ت: عمر عبد السلام تدمري، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1422هـ-2002م.
- - ابن العماد: **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ت: عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، بيروت، ط1، 1406ه/1986م.
- - عمر رضا كحالة: **معجم المؤلفين**، تراجم مصنّفي الكتب العربية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1414ه/ 1993م.
- - الغبريني أبو العباس: **الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، ت: عادل نويهض، ذخائر التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2: 1979م
- - الفاسي تقي الدين: **العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين** ت: محمد حامد الفقي - فؤاد سيد- محمد الطناحي، مؤسسة الرسالة، مكة، ط2، 1406هـ-1986م.
- - عبد القادر بوعرفة الهلالي: **أعلام الفكر والتصوف بالجزائر**، ما قبل الميلاد إلى القرن السادس عشر ميلادي، دار الغرب، وهران،ط:2004.
- - القلقشندي أبو العباس: **صبح الأعشى في كتابة الإنشا**، دار الكتب المصرية، ط: 1340ه/ 1922م.
- - الكتبي محمد بن شاكر: **فوات الوفيات والذيل عليها**، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط: 1973م
- - محمد لطفي جمعه: **تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط: 2014م.
- - مصطفى غالب: **السهروردي**، مؤسسة عز الدين، لبنان، ط: 1402ه/ 1982م.

- - عبد الملك المراكشي: **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة،** ت: إحسان عباس، محمد بن شريفة، بشار عواد معروف، دار الغرب، تونس، ط: 1، 2012م.
- - النبهاني يوسف بن إسماعيل: **جامع كرامات الأولياء،** ت: إبراهيم عطوة عوض، مركز أهلسنة بركات رضا، الهند، ط: 1، 1222ه/ 2001م.
- - ياقوت شهاب الدين الحموي: **معجم البلدان،** دار صادر، بيروت، ط: 1398ه/ 1977م.

- **التفاسير:**

- - البغدادي علاء الدين الشهير بالخازن: **تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل،** ت: عبد السلام محمد علي الشاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1425ه/ 2004م.
- - البغوي بن مسعود: **تفسير البغوي" معالم التنزيل"،** ت: محمد عبد الله نمر، عثمان جمعة ضيميرية، سلمان مسلم الحرش، دار طيبة، الرياض، ط: 1409ه/ 1989م.
- - ابن الجوزي أبو الفرج: **زاد المسير في علم التفسير،** المكتب الإسلامي، بيروت، ط: 3، 1404ه/ 1984م.
- - أبو حيان الأندلسي: **تفسير البحر المحيط،** ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد يعوض، شارك في تحقيقه: زكرياء عبد المجيد النوتي، أحمد النجولي الجمل، قرظه: عبد الحق الفرماوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1414ه/1993م.
- - الرازي فخر الدين: **التفسير الكبير، مفاتيح الغيب،** دار الفكر، ط: 1، 1401ه/ 1981م.
- - الرازي عبد القادر محمد بن أبي بكر: **أسئلة القرآن المجيد وأجوبتها من غرائب آي التنزيل 1236 سؤال وجواب،** ت: نجيب ماجدي، المكتبة العصرية، بيروت، ط: 1425ه/ 2004م.
- - السيوطي جلال الدين: **الدر المنثور في التفسير بالمأثور،** ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، ط: 1، 1424ه/ 2003م.
- - الشيرازي: **تفسير عرائس البيان في حقائق القرآن،** ت: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1429ه/ 2008م.
- - ابن الصلاح تقيّ الدين: **فتاوى ومسائل ابن صلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه ومعه أدب المفتي والمستفتي،** ت: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، بيروت، ط: 1، 1406ه/ 1986م.
- - الطبرسي الحسن: **مجمع البيان في تفسير القرآن،** دار العلوم، لبنان، ط: 1، 1426ه/ 2005م.
- - ابن عجيبة أبو العباس الفاسي الصوفي: **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد،** ت: أحمد عبد الله القرشي رسلان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1423هـ-2002م.

- القرطبي أبو بكر: **الجامع لأحكام القرآن والمُبيّن لما تضمّنه من السنة وآي الفرقان،** ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، شارك فيه: محمد رضوان عرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1427ه/ 2006م.
- ابن كثير أبو الفداء: **تفسير القرآن العظيم،** ت: هاني الحاج، مراجعة أحاديثه: ناصر الدين الألباني، المكتبة التوفيقية، مصر.
- محمد الغزالي: **نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم،** دار الشروق، القاهرة، ط: 7: 1425ه/ 2005م.
- محمد العربي بوعزيزي: **نظرية المعرفة عند الرازي من خلال تفسيره،** دار الفكر العربي، بيروت.

الحديث النبوي الشريف:

- الألباني نصر الدين في كتابه: **ضعيف الجامع الصغير وزياداته** (الفتح الكبير)، ت: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط: 3،1408ه/ 1988م.
- الألباني ناصر الدين: **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيىء في الأمة،** مكتبة المعارف، الرياض، ط:2، 1408ه/ 1988م.
- الترمذي: **الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي،** ت: أحمد شاكر، محمود فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عطوة عوض، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط: 2، 1395ه/ 1975م.
- ابن حبان أبو حاتم: **الإحسان في تقريب صحيح ابن جبان،** ترتيب: علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1408ه/ 1988م.
- الخطيب البغدادي: **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع،** ت:محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، ط: 1403ه/ 1983م.
- أبو داود: **سنن أبي داود،** ت: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط: خاصة: 1430ه/ 2009م.
- الدارمي عبد الرحمان: **المسند الجامع، وهو أصل المتن المشروح المسمى بـــ: فتح المنان،** ت: نبيل بن هاشم بن عبد الله الغمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: 1: 1434ه/ 2013م.
- الذهبي شمس الدين: **العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها**، ت: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط: 1، 1416ه/ 1995م.
- السمعاني أبوسعيد: **أدب الإملاء والإستملاء،** ت: أحمد محمد عبد الرحمن محمود، مطبعة المحمودية، جدة، ط: 1، 1414ه/ 1993م.
- الصغاني أبو الفضل: **موضوعات الصغاني،** ت: نجم عبد الرحمن خلف، دار نافع، ط: 1، 1401ه/ 1980م.

- - العسقلاني بن حجر: **الفتح الباري بشرح صحيح البخاري**، موافقة لترقيم وترتيب محمد فؤاد عبد الباقي، تعليق: عبد العزيز بن باز، اعتنى به: أبو عبد الله/ محمود بن الجميل، مكتبة الصفا، القاهرة، ط: 1: 1424ه/ 2003م.
- - العسقلاني بن حجر: **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، ت: أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة، ط: 1، 1416ه/ 1995م.
- - العراقي، ابن السبكي، الزبيدي: **تخريج أحاديث إحياء علوم الدين**، استخرج: أبو عبد الله محمود بن محمد الحداد ، المستخرج من الكتب، دار العاصمة، الرياض، ط: 1، 1408ه/ 1987م.
- - القاري علي الملا: **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، والمسمى الموضوعات الكبرى**، ت: محمد بن لطفي الصياغ، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: 2، 1406ه/ 1986م.
- - النسائي أبو عبد الرحمن: المجتبى من السنن، المشهور بسنن النسائي، ت: فريق بيت الأفكار الدولية، الرياض.
- - النووي محي الدين: **صحيح مسلم بشرح النووي**، ت: رضوان جامع رضوان، المكتب الثقافي الأزهر، مصر، ط: 1: 2001م
- - النووي حسين الطبرسي: **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، ط: 3، 1411ه/ 1991م.
- - الوادعي أبو عبد الرحمن: **قمع المعاند وزجر الحاقد الحاسد**، دار الحديث بدماج، ط: 1، 1413ه/ 1993م.

- **الدواوين**

- - أبو العلاء المعري: **كتاب اللوزميّات لشاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء**، ت: أمين عبد العزيز الخانجي، مكتبة الهلال، بيروت، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- - الشافعي: **ديوان الإمام الشافعي، المسمى: الجوهر النفيس في شعر الإمام محمد بن إدريس**، ت: محمد إبراهيم سليم، مكتبة ابن سينا، القاهرة.

- **علم التفسير:**

- - بكّار محمود الحاج جاسم: **الأثر الفلسفي في التفسير**، دار النوادر، بيروت، ط:1429،1ه/2008م.
- - ابن تيمية تقيّ الدين: **مقدمة في أصول التفسير**، ت: عدنان زرزور، ط: 2، 1392ه/ 1972م.
- - الراغب الأصفهاني: **مقدمة جامع التفاسيرمع تفسير الفاتجة ومطالع البقرة**، ت: أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، الكويت ط: 1، 1405ه/ 1984م
- - الذهبي محمد حسين: **التفسير والمفسرون، بحث عن التفسير وتطوره**، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط: 1، 1381ه/ 1962م.
- - عبد الستار فتح الله سعيد: **المدخل إلى التفسير الموضوعي**، دار التوزيع والنشر، القاهرة، ط: 1411:2ه/1991م.

- - صالح الداسي: **التفسير الإشاري عند أهل السنة**، دار علاء الدين، سوريا، ط:1: 2010.
- - كمال الدين عبد الغني المرسي، **علم التفسير ومناهج المفسرين**، دار الوفاء، مصر، ط1، 2005م.

- **علوم القرآن والإعجاز:**

- - أحمد عمر أبو شوفة: **المعجزة القرآنية، حقائق علمية قاطعة**، دار الكتب الوطنية، ليبيا، 2003.
- - أحمد محمد فارس: **النماذج الإنسانية في القرآن الكريم**، دار الفكر العربي، بيروت، ط:2: 1409ه/ 1989م.
- - ابن تيمية تقيّ الدين: **الإكليل في المتشابه والتأويل**، ت: محمد الشيمي شحاتة، دار الإيمان، مصر، ط: 1.
- - ابن الجوزي: **منتخب قرة العيون النواظر في الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، ت: محمد السيد الصفطاوى، وفؤاد عبد المنعم أحمد، منشأة المعارف، الإسكندرية.
- - الراغب الأصفهاني أبو القاسم: **المفردات في غريب القرآن**، ت: مركز الدراسات والبحوث، مكتبة نزار مصطفى الباز.
- - الزركشي بدر الدين: **البرهان في علوم القرآن**، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات المكتبة العصرية، بيروت .
- - الزرقاني عبد العظيم: **مناهل العرفان في علوم القرآن**، ت: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1424ه/ 2003م.
- - السيوطي جلال الدين: **الإتقان في علوم القرآن**، ويليه كتاب اعجاز القرآن للقاضي أبي بكر الباقلاني، دار الفكر، بيروت، ط1، 1423هـ2003م.
- - صالح الداسي: **المؤلفات الرئيسية في التفسير الإشاري عند أهل السنة**، دار علاء الدين دمشق، ط1: 2010م.
- - صلاح الدين عبد التواب: **الصورة الأدبية في القرآن الكريم**، مكتبة لبنان ناشرون، ط:1/1995م.
- - محمد علي سلامة: **منهج الفرقان في علوم القرآن**، ت: محمد سيد أحمد المسير، دار النهضة، مصر، ط: 1، 2002م.
- - عفيف عبد الفتاح طبّاره: **روح الدين الإسلامي**، دار العلم للملايين، بيروت، ط1: 1981 م .
- - عباس أمير: **المعنى القرآني بين التفسير والتأويل** " دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني"، مؤسسة الانتشار العربي.
- - فتحي أحمد عامر: **المعاني الثانية في الأسلوب القرآني**، كتب الدراسات القرآنية، منشأة المعرف، الإسكندرية، ط: 1987م
- - عبد المجيد النجّار: **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، دار الغرب الإسلامي، ط: 1: 1992م.

- محمد الصادق عرجون: **القرآن العظيم هدايته وإعجازه في أقوال المفسرين،** مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط: 1386ه/ 1966م.
- محمد عبد الله زوراز: **النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن،** دار القلم ، كويت ط: 4/ 1397ه/1977م.
- محمد عبد الله دراز: **مدخل إلى القرآن الكريم، عرض تاريخي وتحليل مقارن،** ترجمة: محمد عبد العظيم علي، مراجعة: محمد البدوي، دار القلم، الكويت، ط: 1404ه/1984م.
- محمد سعيد رمضان البوطي: **من روائع القرآن، تأملات علمية وأدبية في كتاب الله عز وجل،** مؤسسة الرسالة، بيروت ط:1416ه/1996م.
- محمد عزّ الدين توفيق: **دليل الأنفس بين القرآن الكريم والعلم الحديث،** دار السلام، القاهرة، ط:3 :1424ه/ 2004م.
- محمد علي الجوزو: **مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة،** دار العلم للملايين، بيروت.
- محمد أبو القاسم حاج حمد: **منهجية القرآن المعرفية،** أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية دار الهادي، بيروت ط: 1: 1424ه/ 2003م.
- محمود شلتوت: **الإسلام عقيدة وشريعة،** دار الشروق، بيروت، ط:16: 1410ه/ 1988م.

• المعاجم اللغوية والقاموس:

- الفيروزآبادي مجد الدين: **القاموس المحيط،** ت: مكتب نحقيق التراث: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:8، 1426ه/ 2005م.
- ابن منظور: **لسان العرب،** ت: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة.
- الزمخشري أبو القاسم جار الله: **أساس البلاغة،** ت: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت

• مؤلفات متعلقة بابن عربي محي الدين

- أحمد فريد المزيدي: **النور الأبهر في الدفاع عن الشيخ الأكبر،** رسائل تراثية نادرة، دار الذكر مصر ،ط1، 1427هـ2007م.
- أحمد سكيرج الأنصاري: **مفتاح الفتوحات المكية،** ت: محمد الراضي كنون.
- الأخضر قويدري: **مشكلة الاتحاد والتعالي، في عقيدة الشيخ محي الدين عربي،** دراسة في وحدة الوجود، دار نينوى، سوريا، ط: 1430ه/ 2010م.
- الأهذل الحسيني بن عبد الرحمن:**كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وعقائد الموحدين** وذكر الأئمة الأشعريين ومن خالفهم من المبتدعين وبيان حال ابن عربي وأتباعه المارقين، نشره أحمد بكير.
- أحمد بنعجيبة: **كتاب شرح صلاة القطب بن مشيش،** سلسلات نورانية فريدة، شرح صلاة القطب بن مشيش، **شرح صلاة ابن العربي الحاتمي،** سلك الدرر في

ذكر القضاء والقدر، ت: العمراني الخالدي عبد السلام، دار الرشاد الحديثة، المغرب.

- - البقاعي برهان الدين: **مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي** ت: عبد الرحمن الوكيل.
- - البغدادي أبو الحسن: **رسالة الدر الثمين في مناقب الشيخ محي الدين**، ت: أحمد فريد المزيدي، من مجموع رسائل تراثية عنوانها: النور الأبهر في الدفاع عن الشيخ الأكبر: أحمد فريد المزيدي، دار الكرز، مصر، ط: 1، 1427ه/ 2007م.
- - عبد الباقي مفتاح: **بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي**، تقديم: عبد الإله بن عرفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 2011م.
- - الجرجاني علي بن محمد: **كتاب التعريفات، ويليه بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية الواردة في الفتوحات المكية**، المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية مصر،ط 1: 1306ه .
- - حسين حلمي ايشيق بن سعيد استانبول: **جمع المنحة الوهبية** في رد الوهابية لداود بن السيد سليمان البغدادي النقشندي الخالدي، ويليها كتاب أشد الجهاد في إبطال دعوى الاجتهاد لـ:الشيخ داوود بن السيد سليمان البغدادي، وتحوي: **تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي للسيوطي**، دار الشفقة، اسطنبول، تركيا، ط3، 1394هـ1974م.
- - عبد الحفيظ فرغلي علي القرني: **الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي سلطان العارفين**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: 1986م.
- - الحلبي إبراهيم محمد بن إبراهيم: **تسفيه الغبي في تنزيه ابن عربي**، ت: علي رضا بن عبد الله بن علي رضا المدني، دار المعارج، القاهرة، ط1، 1429هـ/2008م.
- - سحر سامي: **شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: 2005م.
- - السخاوي عبد الرحمن: **القول المبني عن ترجمة ابن عربي**، ت: خالد بن العربي المدرك، كلية أصول الدين السعودية، ط:1461هـ-1466هـ.
- - سعاد الحكيم: **ابن عربي مولد لغة جديدة**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1411هـ1991م.
- - سلمان العطار: **الخيال عند ابن عربي** "النظرية والمجالات"، دار الثقافة القاهرة، ط: 1991م.
- - سهيلة عبد الباعث الترجمان: **نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي**، دراسة تحليلية نقدية، مقارنة، ت: حربي عباس عطيّتو، مكتبة خزعل، بيروت، ط1، 1422ط، 2002م.
- - ساعد خميسي: **ابن عربي المسافر العائد**، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط: 1، 1431ه/ 2010م.

- - سعيد وكيل: **تحليل النص السردي، معارج ابن عربي نموذجا**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط: 1998م.
- - الشعراني عبد الوهاب: **الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر**، ت: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ/1998م.
- - الشعراني عبد الوهاب: **الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر**، دار صادر، بيروت، ط: 3، 2012م.
- - الشعراني: **اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر** وبأسفله الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر وهو منتخب من كتاب لواقح الأنوار القدسية، المختصر من الفتوحات المكية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1378هـ/1959م.
- - ابن عربي محي الدين: **تفسير القرآن الكريم**، ت: مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت،ط: 2: 1978م، مج: 2/1.
- - ابن عربي محي الدين: **الفتوحات المكية**، دار الفكر، هذه طبعة حجرية، قيل هي النسخة الأولى مصورة بالورق والتي كان يمتلكها الأمير عبد القادر، لا تحوي تحقيق، ولا سنة الطبع.
- - ابن عربي محي الدين: **الفتوحات الملكية**، ت: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت.
- - ابن عربي محي الدين: **الفتوحات المكية**، ت: عثمان يحي، تصدير: إبراهيم مذكور، المجلس الأعلى للثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط: 1413ه/ 1992م.
- - ابن عربي محي الدين: **تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية العلية، ويليه روح القدس في محاسبة النفس**، ت: عاصم إبراهيم الكيالي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 2007م.
- - ابن عربي محي الدين: **فصوص الحكم والتعليقات عليه**، ت: أبو العلا عفيفي، دار الكتب العربي، بيروت، ط2، 1400هـ1980م.
- - ابن عربي محي الدين: **فصوص الحكم**، ت: نواف جراح، دار صادر، بيروت، ط: 1، 1426ه/ 2005م.
- - ابن عربي: **فصوص الحكم**، ت:عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ2003م.
- - ابن عربي محي الدين: **رسائل ابن عربي، الكوكب الدري في مناقب ذي النون المصري**، ت: سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2002م.
- - ابن عربي محي الدين: **رسائل ابن عربي، كتاب اليقين وكتاب المعرفة**، ت: سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، ط:1، 2002م.
- - ابن عربي محي الدين: **رسائل ابن عربي: رسالة لا يعول عليه**، ت: محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1421ه/ 2001م.
- - ابن عربي محي الدين: **رسائل ابن عربي مخطوط نادر، رسالة المعراج وتنزيل حرف الإدخال والإخراج**، ت: سعيد عبد الفتاح، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر.

- ابن عربي محي الدين: **مجموعة رسائل منها: كتاب شق الجيب بعلم الغيب**، ت: عاصم إبراهيم الكيالي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 2، 2011م.
- ابن عربي محي الدين: **شجرة الكون**، ت: رياض العبد الله، دار القلم، بيروت، ط: 2، 1405ه/ 1985م.
- ابن عربي محي الدين: **كتاب تحت عنوان "أوراد الليالي السبعة والأيام السبعة على الترتيب"** سنة 1979، ينظر فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية، الأدب الصوفي نور الهدى الكتاني.
- ابن عربي محي الدين: **ديوان** ، شرح: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية بيروت، ط: 2، 1424ه/ 2003م.
- ابن عربي محي الدين: **روح القدس في محاسبة النفس**، ت: محمود محمود الغراب، مطبعة نضر،سوريا، ط: 2، 1414ه/ 1994م.
- ابن عربي محي الدين: **ديوان ترجمان الأشواق**، ت: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط: 1، 1425ه/ 2005م.
- ابن عربي محي الدين: **ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق**، ت: محمد سليم الأنسي مدير المطبعة الأنسية، بيروت، برخصة نظارة المعارف الجليلة، ط: 1313ه.
- ابن عربي محي الدين: **ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق**، ت: محمد عبد الرحمن الكردي، دار بيبليون، باريس.
- ابن عربي محي الدين: **مواقع النجوم ومطالع أهلّة الأسرار والعلوم**، ت: سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1428ه/ 2007م.
- ابن عربي محي الدين: **ختم الولاية عنقاء مَغْرِب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب**، ت: قاسم محمد عباس، دار المدى، دمشق، ط: 1، 2004م.
- ابن عربي محي الدين: **الشاهد**، ت: موفق فوزي الجبر، دار الحكمة، بيروت، ط: 1، 1425ه/ 2004م.
- ابن عربي محي الدين: **الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار**، ت: عبد الرحمن حسن حمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، ط: 1986م.
- ابن عربي محي الدين: **الإسفار عن نتائج الأسفار**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط: 1367ه/ 1948م.
- ابن عربي محي الدين: **الإسرا إلى مقام الأسرى**، أو **كتاب المعراج**، ت: سعاد الحكيم، دار ندرة، بيروت، ط: 1، 1408ه/ 1988م.
- ابن عربي محي الدين: **كتاب الحجب**، ت: عاصم إبراهيم الكيالي الدرقاوي.
- ابن عربي محي الدين: **كتاب الكتب**، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط: 1، 1367ه/ 1948م .
- ابن عربي محي الدين: **كتاب الميم والواو والنون**، ت: عبد الرحيم مارديني، دار المحبة ، دمشق، ط: 1، 2002م/ 2003م.

- - ابن عربي محي الدين: **كتاب الألف، أو كما يسمى الأحدية**، ت: عبد الرحيم مارديني، دار المحبة، دمشق، ط: 1، 2002م/ 2003م.
- - ابن عربي محي الدين: **المبادئ والغايات في معاني الحروف والآيات**، ويليه العقد المنظوم فيما تحويه الحروف من الخواص والعلوم، ت: سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1427ه/ 2006م.
- - ابن عربي محي الدين: **تنزُل الأملاك في حركات الأفلاك**، الموسوم بالتّنزلات الموصلية في أسرار الطهارات والصلوات والأيام الأصلية، المعروف باسم **لطائف الأسرار**، ت: نواف الجراح، تقديم: يوحنا الحبيب صادر، دار صادر بيروت.
- - ابن عربي محي الدين: **الشجرة النعمانية** ويليه شق الجيب بعلم الغيب ويليه منزل المنازل الفهوانية ويليه المدخل إلى المقصد الأسمى في الإشارات ويليه كتاب العظمة ويليه تاج الرسائل ومنهاج الوسائل، ت: عاصم إبراهيم الكيالي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2011م.
- - ابن عربي محي الدين: **الإنباه على طريق الله**، جمعه: أبو محمد مسعود عبد الله بدر الحبشي، ت: قاسم الطهراني، دار الهلال، بيروت، ط1، 2009م.
- - ابن عربي محي الدين: **فلسفة الأخلاق**، ت: محمد عطيه الكتبي، مطبعة محمد محمد مطر، مصر.
- - ابن عربي محي الدين: **تهذيب الأخلاق**، ت: عاصم إبراهيم الكيالي الدرقاوي.
- - ابن عربي محي الدين: **كشف الأسرار لصلاة سيد الأبرار، وهو شرح الصلاة الكبرى**، شرح: عمر بن طه العطار، ت: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1427ه/ 2006م.
- - عثمان يحي: **مؤلفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها**، ترجمة عن الفرنسية: أحمد محمد الطيّب، دار الهداية، ط: 1413ه/ 1992م.
- - عصام محفوظ: **حوار مع الشيخ الأكبر ابن عربي**، دار الفارابي بيروت، ط1، 2003م.
- - علي الخطيب، **اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي**، دار المعارف، القاهرة، 1404هـ.
- - الفاسي تقي الدين: **عقيدة ابن عربي وحياته وما قاله المؤرخون والعلماء فيه**، ت: علي حسن علي عبد الحميد، مكتبة ابن الجوزي، السعودية، ط: 1: 1408ه/ 1988م.
- - فاروق عبد المعطي: **محي الدين ابن عربي حياته، مذهبه، زهده**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1413ه/ 1993م.
- - فيكتور سعيد باسيل: **وحدة الوجود عند ابن عربي وعبد الغني النابلسي**،دار الفارابي، بيروت، ط1، 2006م.
- -كمال محمد عيسى: **نظرات في معتقدات ابن عربي**، دار المجتمع، جدة، ط1، 1405هـ/1985م.

- كرم أمين أبو كرم: **حقيقة العبادة عند محي الدين بن عربي**، دار الأمين، القاهرة، ط: 1: 1417ه/ 1997م.
- عبد الكريم الجيلي: **شرح مشكلات الفتوحات المكية**، ت: يوسف زيدان، عن سلسلة كتب "تراثنا" تصدرها : دار الأمين، القاهرة، ط1، 1419هـ/1999م.
- عبد الكريم الجيلي: **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**، ت: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ-1997م.
- محمد فاروق صالح البدري: **فقه الشيخ محي الدين بن عربي في العبادات ومنهجه في كتابه الفتوحات المكية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1427هـ2006م.
- محمد العدواني الإدريسي: **شرح التجليات الإلهية للشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي**، قدم لها ابن سودكين النوري، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1430هـ2009م.
- محمد غلاب: **المعرفة عند محي الدين ابن عربي**، المكتبة العربية، التأليف، الفلسفة، دار الكتب، القاهرة، ط1389هـ/1969م.
- محمد إبراهيم الفيومي: **ابن عربي صاحب الفتوحات المكية**، مشاهير كتاب العرب، دار المصرية اللبنانية.
- محمد مصطفى حلمي:**كنوز في رموز**، المكتبة العربية، القاهرة، ط 1389هـ-1969م.
- محمد علي حاج يوسف: **شمس المغرب، سيرة الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي ومذهبه**، تقديم: رمضان صبحي ديب، فصلت للدراسات والترجمة والنشر، حلب عاصمة للثقافة الإسلامية، ط: 1: 1427ه/ 2006م.
- محمود محمود الغراب: **الخيال عالم البرزخ والمثال من كلام الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي**، دار الكاتب العربي، دمشق، ط2، 1414هـ-1993م.
- محمود محمود الغراب: **الحب والمحبة الإلهية**، من كلام الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، دار المعرفة، دمشق، ط: 2، 1412ه/ 1992م.
- محمود محمود الغراب: **الإنسان الكامل**، من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، دار الفكر، دمشق، ط: 2، 1410ه/ 1990م.
- محمود قاسم: **محي الدين بن عربي**، مكتبة القاهرة الحديثة، ط: 1، 1972م.
- موسى بن سليمان الدويش: **رسائل وفتاوى في ذم ابن عربي الصوفي**، إدارة المطبوعات، المدينة المنورة، ط1، 1410هـ.
- ميسون مسلاتي: **قراءة معاصرة لأفكار ابن عربي**، دار أفنطه، للنشر، إسبانيا، ط: 1، 1997م.
- نصر حامد أبو زيد: **فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي**، دار التنوير، بيروت، ط1، 1983م.

- نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلم ابن عربي**، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2004م.
- نزهة براضة: **الأنوثة في فكر ابن عربي**، دار الساقي، بيروت، ط: 1، 2008م
- الواسطي عبد الرحمن: **باشروة النصوص في هتك أستار الفصوص في مناقشة محي الدين ابن عربي حول كتابه "فصوص الحكم"**، ت: عدنان أبو زيد، دار النوادر، دمشق، ط1، 1428هـ-2007م.
- يحيى شامي محي الدين: **ابن عربي، إمام المتصوفة**، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 2002.

• مقالات المجلات

- مكي درار: **إشكالية التأويل في الاستقبال والتحويل**، مجلة اللغة والاتصال، كلية الآداب، اللغات والفنون، جامعة وهران، العدد1، 1426هـ2005م.
- محمد رمزي: **إشكالية التفسير والتأويل في المثل السائر لابن الأثير**، مجلة كلية الآداب، تلمسان، العدد الأول، المجلد 02، 2000م.
- أعمال الملتقى الدولي: **التفاهم بين المذاهب الإسلامية**، منشورات المجلس-الإسلامي الأعلى الجزائر: 1423ه-2002م .

• مواقع الإلكترونية:

- مختار لزعر: **التأويل بين الشرعيتين المعرفة واللّامعرفة عند ابن عربي**، مقال جامعة مستغانم، موقع التصوف الإسلامي: www.islamic-sufism.com / L
- وكيبيديا: **الموسوعة الحرة** /ar.wikipedia.org/wiki.
- www.esyria.sy

فهرســــــــــــت الآيــــــــــــــات

الآية

الصفحة

- **سورة البقرة**

- ***سورة آل عمران***

- ***سورة النساء***

- *سورة الكهف*

- *سورة مريم*

- *سورة طه*

- *سورة الأنبياء*

- ***سورة الحج***

- ***سورة المؤمنون***

- ***سورة النور***

- ***سورة الفرقان***

- ***سورة الشعراء***

- ***سورة النمل***

- *سورة الزمر*

- *سورة غافر*

- *سورة فصلت*

- *سورة الأحقاف*

- *سورة محمد*

- *سورة الفتح*

فهرست الأحاديث النبوية

الحديث الشريف
الصفحة

- **حرف الألف**

- ***حرف الكاف***

- ***حرف الميم***

فهرست الأعـــــــــلام

العَلَم ***الصفحة***

- **" أبو"**

- **" ابن"**

- **"حرف الألف"**

- **"حرف الباء"**

فهرست المصطلحات

المصطلح	***الصفحة***

- ***حرف الألف***

- ***حرف الغين***

- ***حرف الفاء***

- ***حرف القاف***

- ***حرف الكاف***

فهرست الأشعار

الأبيات الشعرية ***الصفحة***

أبيات: ابن عربي

❖ **ابن عربي:...160**

فمَا ثَمَّ إلاّ الصَّمتُ و الحقُ ناطقُ ومَا ثَمَّ إلاّ اللهَ لا غيرَ خالقُ

❖ **ابن عربي:...185**

أَشْتاقُهُ فَإِذا أَبَـــــــــــــــــــــــدا أَطْرَقْتُ مِنْ إِجْلاَلِـــــــــــــــــــــــه

لاَ خِيفَةً بَلْ هَيْبَـــــــــــــــــــــــةً وَصِيَانَةً لِجَمالِـــــــــــــــــــــــــهِ

وَأَصُدُ عَنْهُ تَخَلُّـــــــــــــــــــــــدًا وَأَرُومُ طَيفَ خَيَالِـــــــــــــــــــــــهِ

❖ **ابن عربي:...186**

وَهَمتْ سَحائِبُها بِكُلِ خَميـــــــــــلَـةٍ وَبِكُلِ مَيَّادٍ عَلَيْكَ تَميـــــــــــــــــــدُ

فَجَرَتْ مَدَامِعُهَا وَفَاحَ نَسيمُـــــــــها وَهَفَتْ مُطَوَّقةٌ وَأَوْرَقَ عُــــــــودُ

نَصَبُوا القِبَابَ الحُمْرَ بَيْنَ جَداوِلِ مِثْلَ الأَسَاوِدِ بَيْنَهُنَّ قُعُـــــــــودُ

❖ **ابن عربي:...142**

إنَّ اليقينَ مَقرُّ العلمِ في الخَلـــــــــدِ في كُلِ حَالٍ بِوعْدِ الوَاحدِ الصَمدِ

إنَّ اليَقينَ الذِي التَّحقِيقُ حَصَّـــلهُ أُعْكُفْ عَلَيهِ ولا تنظُر إِلَى أَحَـــــــدِ

إِنْ تَزَلزَلَ عَنْ حُكْمِ الثَّبَاتِ فَـــمَا هُوَ اليَقِينُ الذِي يَقْوَى به خَلَدِي

❖ **ابن عربي:...192**

وَرَعُ الطَرِيقَةِ فِي اجْتِنابِ محَارِمٍ مَهْما أَتَتْكَ ومَا لَهُ وَجْـــــــــهَانِ

فَإِذَا أَتَاكَ مُخْلِصا لجَلالِـــــــــــــــــهِ وَتَرَكْتَهُ وَرَعا فَمِنْ نُقْـــــــــــــــصَـــانِ

لمَاَ جَهِلتَ الأَمْرَ قُلْتَ بْعَكْسِه وَتَبَين النُقصانُ فِي الإِيـــــــــمَانِ

❖ **ابن عربي:...262**

مَنَازلُ اللام في التحقيق والألفِ عِنْدَ اللِّقَاءِ انفصَال حَال وَصْلِهُما

هُمَا الدَّلِيلُ على مَنْ قَال إنَّ أنَا سِرُّ الوُجُودِ وأنّي عَيْنُهُ فَهُمـــــــــــــا

نِعْمَ الدَّلِيلانِ إذْ دَلاً بِحَالِهمـــــــــا لاَ كالَّذِي دَلَّ بالأقْوالِ فانْصَرَمَـــــــا

❖ **ابن عربي:...284**

عنْ مَاءِ مَرْيَمَ أو عن نَفْخِ جِبرين في صورة البَشر الموجود من طِين

تكوَّن الرُّوح في ذات مُطَهَّــــــــــــــــــرة من الطَّبِيعةِ تَدعُوها بسجِّيـــــــــن
رُوحٌ من اللهِ لا من غيره فلِـــــــــذا أحيا المَوَات وأنشأ الطَّيْر من طِين
حتى يَصِحَ لهُ مِنْ رَبِّه نســــــــــبٌ بِه يُؤَثِر في العَالي وفــي الـــــــدُّون
اللهُ طَهَّرَهُ جسما ونَزَّهَـــــــــــــــهُ رُوحًا وصَيَّرهُ مِثلا بتكويـــــــــــن

- **ابن عربي:** 294

كَنارِ مُوسى رآها عَيْنَ حاجَتِـــــــــهِ وَهُوَ الإلهُ وَلكِنْ لَيْسَ يَدْرِيـــــــــــهِ

- **ابن عربي:** 306

لقد صار قلبي قائلا كل صورة فمرعى لغزلان وديرٌ لرهبـــــــــــان
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبة طائـــــــف وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قــــــــــرآن

- **ابن عربي:** 387

وإنْ دَخَلُوا دَارَ الشَقَاءِ فإنَّهُم عَلَى لَذَةٍ فِيها نَعِيمٌ مُبايِـــــــــــنُ
نَعيمُ جِنانِ الخُلدِ وَالأَمْرُ وَاحدُ وبَينَهُما عِنْدَ التَجَلي تَبايُـــــــــــن
يُسَمى عَذَابًا مِنْ عُذُوبَةِ لَفْظِهِ وَذَاكَ لَهُ كالقَشْرِ والقَشرُ صَائِنُ

***أبيات: ابن الفارض*......................................400.**

ولَمْ أَلَه باللّاَهُوتِ عَن حُكْمٍ مَظْهَرِي ولَم أَنسْ بالنَّاسُوتِ مَظْهَرَ حِكْمَتِي
وَقَد جَاءَنِي مِنْ رَسُولٍ عَلَيهِ مَا عِنْتُ عَزِيزٌ بِي حَرِيصٌ لِرَأْفَـــــــةِ
وَمَنْ عَهَدَ عَهْدِي قَبْلَ عَصر عَناصِرِي إلَى دَارٍ بُعِثَ قَبْلَ انْذَارُ بَعْثَــةِ
إلَيَّ رَسولاً كُنْتَ مِنِي مُرْسَلاً وَذاتِي بِآيَاتِي عَلَيَّ اسْتَدَلَــتْ

***أبيات: البستي* 69**

تنازعَ الناسُ في الصوفي فاخْتلفوا فيه وظّنوه مشتقًا من الصـــــــوفِ
ولستُ انحل هذا الاسم غير فتى صافيِ فصوفيٌّ حتى لقبَ الصوقّي

***أبيات: الجويني*...54**

فالظاهر هو الذي يفيد ما سمع معنى سوى المعنى الذي له وضع

فهرست المخططات

المخطط **الصفحة**

فهرس الفهارس

فهرس المواضيع

المبحث الثاني: التطور الدلالي للتفسير والتأويل

المبحث الثالث: أقسام التفسير والتأويل

الفصل الأول: محي الدين ابن عربي" عصره، وحياته"

المبحث الأول: عصره

المبحث الثاني: حياة ابن عربي الأسرية

المبحث الثالث: حياة ابن عربي العلمية

الفصل الثاني: دراسة توصيفية لمنهج ابن عربي في التأويل

المبحث الأول: منهج ابن عربي العقلي

المبحث الثاني: منهج ابن عربي الحسي

المبحث الثالث: منهج ابن عربي الصوفي

الفصل الثالث: مظاهر التأويل عند ابن عربي

المبحث الأول: الإجمال والجمال

المبحث الثاني: اللغة والرمز

المبحث الثالث: الحروف والأسرار

صلى الله عليه وسلم

سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم

ملخص

يعتبر ابن عربي محي الدين من بين الشخصيات التي أثارت جدلا في الوسط العلمي، وذلك راجع لتأويلاته الفلسفية والتي مزجت بين علوم الدين وعلم الكلام والفلسفة اليونانية، فأنتج بذلك منهجا خاصا برز في تأويلاته للنصوص القرآنية، انطلاقا من مفهومه للعقل الذي يرى عدم قدرته على إدراك الذات الإلهية، فهو يعتقد أن الحواس يمكنها الوصول للحقيقة المطلقة، لذلك وضع طريقا متبعا في المنهج الحسي سماه نظرية الخيال، ومنها ينفي التعددية ويقول بالأحادية في الكون، معتمدا على فكرة المرآة التي تمثل التجلي في الكائنات، ويقول بوجود ظاهر وباطن متعلق بالأعيان، فقسم الكون إلى عوالم وجعلها درجات ومقامات، انطلاقا من الصورة التي تكونت منها الحروف ومن الحروف تشكلت الكلمات ومن الكلمات جاءت النصوص، ومصدر الصورة الأساسي هو النَفَسَ الرحماني، خرج من نفخ عيسوي، لذلك يعتبر ابن عربي الحروف أسرار ومقامات، والكون كله يسير في فلك هذه الحروف، كما أنه في خلق جديد، والإنسان بعناصره الأربعة ونفخ الروح فيه يعتبر أعظم مكان للتجلي الإلهي فهو ظاهر وباطن، وعلى هذا جاءت نظرية وحدة الوجود، ومن هذه النظرية برزت أفكاره في الأخلاق، والخير والشر، والثواب والعقاب، وحقيقة الجنة والنار هل هي أمور حسية أم روحانية.من خلال هذه الأفكار تعرض ابن عربي للكثير من الانتقادات والردود، كما وجد أيضا الكثير من المؤيدين، وكل أدلى بدلوه وتعرض له بالنظر والتمحيص، ومنهم من التزم الصمت فيه وقال بالتوقف، لكن الحوصلة أنّ ابن عربي فتح عقل الإنسان على مجالات لا يتنبه لها العقل، فخياله كان خيالا خصبا واسعا، كما لابد من حسن ظن العقول فيه فهو على الرغم من جرأته إلاّ أنه أراد الوصول لرضا الخالق عزّ وجلّ.

الكلمات المفتاحية:

التفسير؛ التأويل؛ ابن عربي محي الدين؛ الإنسان؛ الكون؛ نظرية وحدة الوجود؛ الأخلاق؛ الجمال؛ اللغة؛ العقل.

نوقشت 19 جوان 2018